

الكتاب

الكتاب

الكتاب

الكتاب

الكتاب





الهدايات ٢٠٢

د/ إبراهيم محمد إبراهيم حريبة  
القاهرة



الفسير الكبير

للإمام

الحاج الميرزا محمد باقر

الجزء الثالث

الطبعة الثالثة

دار إحياء التراث العربي  
بيروت

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا  
وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٢٠٥﴾

قوله تعالى ﴿ وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ﴾ اعلم أن ههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلفوا في أن قوله ( اسكن ) أمر تكليف أو إباحة فالمرى عن قتاده أنه قال : إن الله تعالى أبلى آدم بإسكان الجنة كما أبلى للملائكة بالسجود وذلك لأنه كلفه بأن يكون في الجنة يأكل منها حيث شاء ونساء عن شجرة واحدة أن يأكل منها فما زال به البلاء حتى وقع فيم نهي عنه فبدت سوائه عند ذلك وأعطى من الجنة وأسكن موضعاً يحصل فيه ما يكون مشتهى له مع أن منعه من تناوله من أشد التكليف . وقال آخرون إن ذلك إباحة لأن الاستقرار في المواضع الطيبة النزهة التي يشتمع فيها يدخل تحت التبعيد كما أن أكل الطيبات لا يدخل تحت التبعيد . ولا يكون تموله (كلوا من طيبات ما رزقناكم) أمراً وتكليفاً بل إباحة والإصح أن ذلك الإسكان مشتمل على ما هو إباحة ، وعلى ما هو تكليف ، أما الإباحة فهو أنه عليه الصلاة والسلام كان مأذوناً في الانتفاع بجميع نعم الجنة ، وأما التكليف فهو أن المنهى عنه كان حاضراً وهو كان ممنوعاً عن تناوله ، قال بعضهم : لو قال رجل لغيره أسكنتك دارى لا تصير الدار ملكاً لغيرها لم يقل الله تعالى : وهب منك الجنة بل قال أسكنتك الجنة وإنما لم يقل ذلك لأنه خلقه لخلافة الأرض فكان إسكان الجنة كالقدمة على ذلك

﴿ المسألة الثانية ﴾ أن الله تعالى لما أمر الكل بالسجود لآدم وأن إبليس السجود صيره الله ملعوناً ثم أمر آدم بأن يسكنها مع زوجته . واختلفوا في الوقت الذي خلقت زوجته فيه ، فقد ذكر السدى عن ابن عباس وابن مسعود وناس من الصحابة أن الله تعالى لما أخرج إبليس من الجنة وأسكن آدم الجنة فبقى فيها وحده وما كان معه من يمتانس به فألقى الله تعالى عليه النوم ثم أخذ ضلعاً من أضلاعه من شقه الأيسر ووضع مكانه لحاً وخلق حواء منه فلما استيقظ وجد عند رأسه امرأة فأمده فسالها من أنت ؟ قالت امرأة قال ولم خلقت ؟ قالت لتسكن إلى فقال للملائكة

ما اسمها ؟ قالوا حواء ، ولم سميت حواء ، قال لأنها خلقت من شيء حي ، وعن عمر وابن عباس رضي الله عنهما قال . بعث الله جنداً من الملائكة فحمّلوا آدم وحواء عليهما السلام على سرير من ذهب كما تحمل الملوك ولبسهما النور على كل واحد منهما إكليل من ذهب مكلل بالياقوت والؤلؤ وعلى آدم منطقة مكللة بالدر والياقوت حتى أدخلوا الجنة . فهذا الخبر يدل على أن حواء خلقت قبل إدخال آدم الجنة والخبر الأول يدل على أنها خلقت في الجنة والله أعلم بالحقيقة .

( المسألة الثالثة ) أجمعوا على أن المراد بالزوجة حواء وإن لم يتقدم ذكرها في هذه السورة وفي سائر القرآن ما يدل على ذلك وأنها مخلوقة منه كما قال الله تعالى في سورة النساء ( الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ) وفي الأعراف ( وجعل منها زوجها ليسكن إليها ) وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن المرأة خلقت من ضلع الرجل فإن أردت أن تقيما كسرتها وإن تركتها انتفتحت بها واستقامت » ،

( المسألة الرابعة ) اختلفوا في الجنة المذكورة في هذه الآية ، هل كانت في الأرض أو في السماء ؟ وبتقدير أنها كانت في السماء فهل هي الجنة التي هي دار الثواب أو جنة الخلد أو جنة أخرى ؟ فقال أبو القاسم البلخي وأبو مسلم الأصماني : هذه الجنة كانت في الأرض ، وحلا الإهباط على الانتقال من بقعة إلى بقعة كما في قوله تعالى ( أعطوا مصرأ ) واحتجاجه عليه بوجوه أحدها : أن هذه الجنة لو كانت هي دار الثواب لكانت جنة الخلد ولو كان آدم في جنة الخلد لما لحقه الغرور من إبليس بقوله ( هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى ) ولما صح قوله ( ما هنا كما ربكنا عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين ) وثانيها : أن من دخل هذه الجنة لا يخرج منها لقوله تعالى ( وما هم منها بمخرجين ) وثالثها : أن إبليس لما امتنع عن السجود لمن فإمكان يقدر مع غضب الله على أن يصل إلى جنة الخلد ، ورابعها : أن الجنة التي هي دار الثواب لا يقضى نعيمها لقوله تعالى ( أكلها دائم وظلها ) ولقوله تعالى ( وأما الذين سمعوا ففى الجنة خالدين فيها ) إلى أن قال ( عطاء غير مجدوذ ) أى غير مقطوع فهذه الجنة لو كانت هي التي دخلها آدم عليه السلام لما فنيته لكنني بقوله تعالى ( كل شيء هالك إلا وجهه ) ولما خرج منها آدم عليه السلام لكنه خرج منها وانقطع تلك الراحة ، وغامسها : أنه لا يجوز في حكمته تعالى أن يبتدىء الخلق في جنة يتخلد فيها ولا تكليف لأنه تعالى لا يعطى جزاء العاملين من ليس بعامل ولأنه لا يعمل عباده بل لابد من ترغيب وترهيب ووعد ووعيد ، وسادسها : لا نزاع في أن الله تعالى خلق آدم عليه السلام في الأرض ولم يذكر في هذه القصة أنه نقله إلى السماء ولو كان تعالى قد نقله إلى السماء لكان ذلك أولى بالذكر لأن نقله من الأرض إلى السماء من أعظم النعم فدل ذلك على أنه لم يحصل وذلك بموجب أن المراد من الجنة التي قال الله تعالى له ( اسكن أنت وزوجك الجنة ) جنة أخرى غير جنة الخلد ( ١ ) . القول الثاني : وهو قول الجبائي : أن تلك الجنة كانت في السماء السابعة والدليل ( ١ ) يلاحظ أن القول الأول مرفوض أبو القاسم البلخي وأبو مسلم الأصماني المتقدم ، لكن لم يبرهن له نصف وجهه تعالى .

عليه قوله تعالى ( اميطوا منها ) ، ثم إن الإيهام الأول كان من السماء السابعة إلى السماء الأولى ، والإيهام الثاني كان من السماء إلى الأرض . القول الثالث وهو قول جمهور أصحابنا : أن هذه الجنة هي دار الثواب والدليل عليه أن الآلف واللام في لفظ الجنة لا يفيدان العموم لأن سكنى جميع الجنان محال فلا بد من صرفها إلى المعمود السابق والجنة التي هي المعمودة المعلومة بين المسلمين هي دار الثواب فوجب صرف اللفظ إليها ، والقول الرابع : أن الكل ممكن والأدلة الثقلية ضعيفة ومتعارضة فوجب التوقف وترك القطع وإبّاه أعلم .

( المسألة الخامسة ) قال صاحب الكشف : السكنى من السكون لأنها نوع من اللبث والاستقرار و « أنت » تأكيد المستكن في « اسكن » ليصح العطف عليه و « رغداً » وصف للبصر أي أكلا رغداً وأسماً رافهاً و « حيث » للكان المبهم أي أى مكان من الجنة شئنا فالمراد من الآية إطلاق الأكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة حيث لم يحظر عليهما بعض الأكل ولا بعض المواضع حتى لا يبقى لهما عذر في تناول من شجرة واحدة من بين أشجارها الكثيرة .

( المسألة السادسة ) لقائل أن يقول : إنه تعالى قال مهنا ( وكلا منها رغداً ) وقال في الأعراف ( فكلما من حيث شئنا ) فطفت « كلا » على قوله « اسكن » في سورة البقرة بالواو وفي سورة الأعراف بالفاء فما الحكمة ؟ والجواب : كل فعل عطف عليه شيء وكان الفعل بمنزلة الشرط ، وذلك الشيء بمنزلة الجزاء . عطف الثاني على الأول بالفاء دون الواو كقوله تعالى ( وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً ) فعطف كلوا على ادخلوا بالفاء لما كان وجود الأكل متعلقاً بوجودها فكانه قال إن ادخلتموها أكلتم منها ، فالدخول موصل إلى الأكل ، والأكل متعلق بوجوده . يبين ذلك قوله تعالى في مثل هذه الآية من سورة الأعراف ( وإذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية واكلوا منها حيث شئتم ) فعطف كلوا على قوله اسكنوا بالواو دون الفاء لأن اسكنوا من السكنى وهي المقام مع طول اللبث والأكل لا يختص بوجوده بل بوجوده لأن من دخل بستاناً قد يأكل منه وإن كان مجتازاً فلما لم يتعلق الثاني بالأول تعلق الجزاء بالشرط وجب العطف بالواو دون الفاء إذا ثبت هذا فنقول : إن « اسكن » يقال لمن دخل مكاناً فإرادته الزم المكان الذي دخلته ولا تنتقل عنه ، ويقال أيضاً لمن لم يدخل اسكن هذا المكان يعني ادخله واسكن فيه في سورة البقرة هذا الأمر إنما ورد بعد أن كان آدم في الجنة فكان المراد منه اللبث والاستقرار وقد بينا أن الأكل لا يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الواو وفي سورة الأعراف هذا الأمر إنما ورد قبل أن يدخل الجنة فكان المراد منه دخول الجنة وقد بينا أن الأكل يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الفاء والله أعلم

( المسألة السابعة ) قوله ( ولا تحريا هذه الشجرة ) لا شبهة في أنه نهى ولكن فيه بحثان ( الأول ) أن هذا نهى تحريم أو نهى تنزيه فيه خلاف ، فقال قائلون : هذه الصيغة لئى

التنزيه، وذلك لأن هذه الصيغة وردت نارة في التنزيه وأخرى في التحريم والأصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وما ذلك إلا أن يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير أن يكون فيه دلالة على المنع من الفعل أو على الإطلاق فيه لكن الإطلاق فيه كان ثابتاً بحكم الأصل فإن الأصل في المنافع الإباحة فإذا ضمنا مدلول اللفظ إلى هذا الأصل صار المجموع دليلاً على التنزيه، قالوا وهذا هو الأول بهذا المقام لأن على هذا التقدير يرجع حاصل معصية آدم عليه السلام إلى ترك الأولى ومعلوم أن كل مذهب كان أفضى إلى عصمة الأنبياء عليهم السلام كان أولى بالقبول، وقال آخرون بل هذا النهى نهى تحريم واحتجوا عليه بأمور (أحدها) أن قوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) كقوله (ولا تقربوهن حتى يطررن) وقوله (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن) فكأن هذا التحريم فكأنه الأول (وثانيها) أنه قال (فشكلونا من الظالمين) معناه إن أكلنا مما قد ظلمنا أنفسنا أكلنا مما لا أكل (قال ربنا ظلمنا أنفسنا) (وثالثها) أن هذا النهى لو كان نهى تنزيه لما استحق آدم بفعله الإخراج من الجنة ولما وجبت التوبة عليه، والجواب عن الأول قول: إن النهى وإن كان في الأصل للتنزيه ولكنه قد يجعل على التحريم لدلالة منفصلة، وعن الثاني: أن قوله (فشكلونا من الظالمين) أى فظلمنا أنفسنا بفعل ما الأول بكما تركه لأنك إذا فعلت ذلك أخرجت من الجنة التي لا تظلم فيها ولا تجوعان ولا تضحيان ولا تعريان إلى موضع ليس لك فيه شيء من هذا، وعن الثالث: أننا لا نسلم أن الإخراج من الجنة كان لهذا السبب وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

(البحث الثاني) قال قائلون قوله (ولا تقربا هذه الشجرة) يفيد بفحواه النهى عن الأكل وهذا ضعيف لأن النهى عن القرب لا يفيد النهى عن الأكل إذ ربما كان الصلاح في ترك قربها مع أنه لو حل إليه لجاز له أكله بل هذا الظاهر يتناول النهى عن القرب، وأما النهى عن الأكل فأنما عرف بدلائل أخرى وهي قوله تعالى في غير هذا الموضع (قلنا ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما) ولأنه صدر الكلام في باب الإباحة بالأكل فقال (وكلا منها رغداً حيث شئتما) فصار ذلك كالدلالة على أنه تعالى نهاهما عن أكل ثمرة تلك الشجرة لكن النهى عن ذلك بهذا القول يعم الأكل وسائر الانتفاعات ولو نص على الأكل ما كان يعم كل ذلك فبه مزيد قاطئة:

(المسألة الثامنة) اختلفوا في الشجرة ما هي فروى مجاهد وسعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما أنها اليز والسنبلة. وروى أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه سأل رسول الله ﷺ عن الشجرة فقال هي الشجرة المباركة السنبلة، وروى السدي عن ابن عباس وابن مسعود أنها الكرم، وعن مجاهد وقادة أنها التين، وقال الربيع بن أنس: كانت شجرة من أكل منها أحدث ولا يفيئ أن يكون في الجنة حدث. واعلم أنه ليس في الظاهر ما يدل على التمين فلا حاجة أيضاً إلى بيانه لأنه ليس المقصود من هذا الكلام أن يعرفنا عين تلك الشجرة وما لا يكون مضموداً في

فَأَزَلُّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ (٣٦)

الكلام لا يجب على الحكيم أن يبينه بل ربما كان بيانه عبثاً لأن أحدنا لو أراد أن يقيم العذر لغيره في التأخر فقال شغلت بضرب علاني لإسائتهم الأدب لكان هذا القدر أحسن من أن يذكر عين هذا الغلام ويذكر اسمه وصفته فليس لأحد أن يظن أنه وقع هنا تقصير في البيان، ثم قال بعضهم الأقرب في لفظ الشجرة أن يتناول ماله ساق وأغصان، وقيل لا حاجة إلى ذلك لقوله تعالى (وأثبتنا عليه شجرة من يقطين) مع أنها كالزروع والبطيخ فلم يخرجها ذهبا على وجه الأرض من أن يكون شجراً، قال المبرد: وأحسب أن كل ما تفرعت له أغصان وعيدان فالعرب تسميه شجراً في وقت تشعبه وأصل هذا أنه كل ما شجرأى أخذ بمنته وبسرة يقال رأيت فلاناً قد شجرته الرماح وقال تعالى (حتى يحكموك فيما شجر بينهم) وتشاجر الرجلان في أمر كذا.

(المسألة التاسعة) اتفقوا على أن المراد بقوله تعالى (فتسكونا من الظالمين) هو أنكما إن كانكما فقد ظلتما أنفسكما لأن الأكل من الشجرة ظلم الغير وقد يكون ظالماً بأن يظلم نفسه وبأن يظلم غيره فظلم النفس أعم وأعظم، ثم اختلف الناس هنا على ثلاثة أقوال: الأول: قول الحشوية الذين قالوا إنه أقدم على الكثرة فلا جرم كان فعله ظلاماً، الثاني: قول المعتزلة الذين قالوا إنه أقدم على الصغيرة ثم لمحولاء قولان: أحدهما: قول أبي علي الجبائي وهو أنه ظلم نفسه بأن ألزمها ما يشق عليه من التوبة والتلافي، والثاني: قول أبي هاشم وهو أنه ظلم نفسه من حيث أحبط بعض ثوابه الحاصل فصار ذلك نقصاً فيما قد استحقه، الثالث: قول من يشكر صدور المعصية منهم مطلقاً وحل هذا الظلم على أنه فعل ما الأولى له أن لا يفعله، ومثاله إنسان طلب الوزارة ثم إنه تركها واشتغل بالحياكة فإنه يقال له يا ظالم نفسه لم فعلت ذلك؟ فإن قيل هل يجوز وصف الانبياء عليهم السلام بأنهم كانوا ظالمين أو بأنهم كانوا ظالمين أنفسهم؟ والجواب أن الأولى أنه لا يطلق ذلك لما فيه من إيهام الذم.

قوله عز وجل (فَأَزَلُّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ)

قال صاحب الكشاف (فَأَزَلُّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا) تحقيقه فأصدر الشيطان زلتها عنها ولقطة «عن» في هذه الآية كبري في قوله تعالى (وما فعلته من أمرى) قال الثعالبي رحمه الله: هو من الزلل يكون الإنسان ثابت القدم على الشيء فيزل عنه ويصير متحولاً عن ذلك الموضع، ومن قرأ (فَأَزَلُّهُمَا) فهو من الزوال عن المكان، وحكى عن أبي معاذ أنه قال: يقال أزلتك عن كذا

حتى زلت عنه وأزلك حتى زلت ومعنهما واحد أى حولك عنه ، وقال بعض العلماء : أزلهما الشيطان أى استزلهما فهو من قولك زل في دينه إذا أخطأ وأزله غيره إذا سبب له ما يزل من أجله في دينه أو دنياه ، واعلم أن في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اختلف الناس في عصمة الأنبياء عليهم السلام وضبط القول فيه أن يقال الاختلاف في هذا الباب يرجع إلى أقسام أربعة : أحدها : ما يقع في باب الاعتقاد ، وثانيها : ما يقع في باب التبليغ ، وثالثها : ما يقع في باب الأحكام والفتيا ، ورابعها : ما يقع في أفهام وسيرتهم أما اعتقاد الكفر والضلال فإن ذلك غير جائز عند أكثر الأمة وقالت القضيية من الحوارج : إنهم قد وقعت منهم الذنوب والذنب عندهم كفر وشرك فلا جرم قالوا بوقوع الكفر منهم ، وأجازت الإمامية عليهم إظهار الكفر على سبيل التقية .

أما النوع الثاني : وهو ما يتعلق بالتبليغ فقد أجمعت الأمة على كونهم معصومين من الكذب والتعريف فيما يتعلق بالتبليغ وإلا لارتفع الوثوق بالأداء ، واتفقوا على أن ذلك لا يجوز وقوعه منهم عمداً كما لا يجوز أيضاً سهواً ، ومن الناس من جوز ذلك سهواً قالوا لأن الاحترار عنه غير ممكن .

وأما النوع الثالث : وهو ما يتعلق بالفتيا فأجمروا على أنه لا يجوز عطلوم فيه على سبيل التعمد ، وأما على سبيل السهو لمجوزه بعضهم وأباه آخرون .

وأما النوع الرابع : وهو الذي يقع في أفهام فقد اختلفت الأمة فيه على خمسة أقوال . أحدها قول من جوز عليهم الكبائر على جهة العمد وهو قول الحشوية . والثاني قول من لا يجوز عليهم الكبائر لكنه يجوز عليهم الصفات على جهة العمد إلا ما ينفر كالكذب والتطيف وهذا قول أكثر المعتزلة . القول الثالث : أنه لا يجوز أن يأتوا بصغيرة ولا بكبيرة على جهة العمد البتة بل على جهة التأويل وهو قول الجبائي ، القول الرابع : أنه لا يقع منهم الذنب إلا على جهة السهو والخطأ ولكنهم مأخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وإن كان ذلك موضوعاً عن أنهم وذلك لأن معرفتهم أقوى ودلائلهم أكثر وأنهم يقدرون من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم . القول الخامس : أنه لا يقع منهم الذنب لا الكبيرة ولا الصغيرة لا على سبيل القصد ولا على سبيل السهو ولا على سبيل التأويل والخطأ وهو مذهب الرافضة ، واختلف الناس في وقت العصمة على ثلاثة أقوال : أحدها قول من ذهب إلى أنهم معصومون من وقت مولدهم وهو قول الرافضة ، وثانيها : قول من ذهب إلى أن وقت عصمتهم وقت بلوغهم ولم يجزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة وهو قول كثير من المعتزلة ، وثالثها : قول من ذهب إلى أن ذلك لا يجوز وقت النبوة أما قبل النبوة لمجاز وهو قول أكثر أصحابنا وقول أبي الهذيل وأبي على من المعتزلة

والمختار عندنا أنه لم يصدر عنهم الذنب حال النبوة البتة لا الكبيرة ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه أحدها : لو صدر الذنب عنهم لكانوا أقل درجة من عصاة الأمة وذلك غير جائز ، يان الملازمة أن درجة الأنبياء كانت في غاية الجلال والشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أخش الا ترى إلى قوله تعالى ( يا نساء النبي من يأت منكن فاحشة مبيتة يضاعف لها العذاب ضعفين ) والمحسن يرمي وغيره يحد ، وحد العبد نصف حد الحر ، وأما أنه لا يجوز أن يكون النبي أقل حالا من الأمة فذلك بالإجماع ( وثانها ) أن بتقدير اقدمه على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى ( إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ) لكنه مقبول الشهادة وإلا كان أقل حالا من عدول الأمة ، وكيف لا نقول ذلك وأنه لا معنى للنبوة والرسالة إلا أنه يشهد على الله تعالى بأنه شرع هذا الحكم وذاك ، وأيضا فهو يوم القيام شاهد على الكل لقوله ( لتسكنوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ) ( وثالثها ) أن بتقدير اقدمه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن إذاؤه محرماً لكنه عرم لقوله تعالى ( إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ) ( ورابعها ) أن محمداً ﷺ لو أتى بالمعصية لوجب علينا الاقتداء به فيها لقوله تعالى ( فاتبعوني ) فيفضي إلى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال ، وإذا ثبت ذلك حق محمد ﷺ ثبت أيضاً في سائر الأنبياء ، ضرورة أنه لا قائل بالفرق ( وخامسها ) أنا فلم يدينه العقل أنه لا شيء أقبح من نبي رفع الله دجته واتمته على وحيه وجعله خليفة في عبادته وولاده يسمع ربه ينأيه لا تفعل كذا فيقدم عليه ترجيحاً للذته غير ملتفت إلى نهي ربه ولا منجز بوعيده . هذا معلوم القبح بالضرورة ( وسادسها ) أنه لو صدرت المعصية من الأنبياء لكانوا مستحقين للذئاب لقوله تعالى ( ومن بعض الله ورسوله فإن له نار جهنم خالداً فيها ) ولا استحقوا اللعن لقوله ( ألا لعنة الله على الظالمين ) وأجمت الأمة على أن أحداً من الأنبياء لم يكن مستحقاً للعن ولا للذئاب ثبت أنه ما صدرت المعصية عنه ( وسابعها ) أنهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله فلم يطعموه لدخلوا تحت قوله ( تأمروا الناس بالبر وتنفسون أنفسكم وأنتم تسلون الكتاب أفلا تعقلون ) وقال ( وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه ) فلا يلق بواحد من وعظ الأمة كيف يجوز أن ينسب إلى الأنبياء عليهم السلام ( وثامنها ) قوله تعالى ( إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ) ولفظ الخيرات للعموم فيقتضوا الكل ويدخل فيه فصل ما ينبغي وترك ما لا ينبغي ثبت أن الأنبياء كانوا فاعلين لكل ما ينبغي فصله وتاركين كل ما ينبغي تركه وذلك يتنافى صدور الذنب عنهم ( وتاسعها ) قوله تعالى ( وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار ) وهذا يتناول جميع الأفعال والفروع بدليل جواز الاستثناء فيقال فلانا من المصطفين الأخيار إلا في القلة الفلانية والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحت ثبت أنهم كانوا أخياراً في كل الأمور ، وذلك يتنافى صدور الذنب عنهم وقال ( الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس ، إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل



إبراهيم وآل عمران على المألين) وقال في إبراهيم ( ولقد اصطفتياه في الدنيا ) وقال في موسى (إني اصطفتيك على الناس برسالاتي وبكلامي ) وقال ( واذكر عبادنا إبراهيم وإسماعيل ويعقوب أول الأبدى والأبصار إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار . وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار ) فكل هذه الآيات دالة على كونهم موصوفين بالاصطفاء والخيرية ، وذلك ينافي صدور الذنب عنهم (عاشرها) أنه تعالى حكى عن إبليس قوله ( فبمزتك أزعجهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين ) فاستثنى من جملة من ينفوهم المخلصين وهم الأنبياء عليهم السلام ، قال تعالى في حقة إبراهيم وإسماعيل ويعقوب ( إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار ) وقال في يوسف ( إنه من عبادنا المخلصين ) وإذا ثبت وجوب المعصية في حق البعض ثبت وجوبها في حق الكل لأنه لا قائل بالفرق (والخامس عشر) قوله تعالى ( ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فرقة من المؤمنين ) فأولئك الذين ما اتبعوه وجب أن يقال إنه ما صدر الذنب عنهم وإلا فقد كانوا متممين له ، وإذا ثبت في ذلك الفريق أنهم ما أذنوا فذلك الفريق إما الأنبياء أو غيرهم فإن كانوا الأنبياء فقد ثبت في النبي أنه لا يذنب وإن كانوا غير الأنبياء فلو ثبت في الأنبياء أنهم أذنوا لكانوا أقل درجة عند الله من ذلك الفريق فيكون غير النبي أفضل من النبي ، وذلك باطل بالاتفاق فثبت أن الذنب ما صدر عنهم ( الثاني عشر ) أنه تعالى قسم الخلق قسمين فقال ( أولئك حزب الشيطان ألا إن حزب الله هم المفلحون ) وقال في الصف السادس الآخر ( أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون ) ولا شك أن حزب الشيطان هو الذي يفعل ما يرتضيه الشيطان ، والذي يرتضيه الشيطان هو المعصية فكل من عصي الله تعالى كان من حزب الشيطان فلو صدرت المعصية من الرسول لصدق عليه أنه من حزب الشيطان ولصدق عليه أنه من الخاسرين ولصدق على زهاد الأمة أنهم من حزب الله وأنهم من المفلحين فثبت يكون ذلك الواحد من الأمة أفضل بكثير عند الله من ذلك الرسول ، وهذا لا يقوله مسلم ( الثالث عشر ) أن الرسول أفضل من الملك فوجب أن لا يصدر الذنب من الرسول ، وإنما قلنا أنه أفضل لقوله تعالى ( إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على المألين ) ووجه الاستدلال به قد تقدم في مسألة فضل الملك على البشر وإنما قلنا إنه لما كان كذلك وجب أن لا يصدر الذنب عن الرسول لأنه تعالى وصف الملائكة بترك الذنب فقال ( لا يسبقونه بالقول ) وقال ( لا يمشون الله ما أمرهم ويضلون ما يؤمرون ) فلو صدرت المعصية عن الرسول لا متنع كونه أفضل من الملك لقوله تعالى ( أم نجعل الذين آمنوا وحملا الصالحات كالمفسدين في الأَرْض أم نجعل المتقين كالفجار ) .

الرابع عشر : روى أن خزيمة بن ثابت شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم على وفق دعواه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف شهدت لي فقال يا رسول الله إني أصدقك على الوحى النازل عليك من فوق سبع سموات أفلا أصدقك في هذا القدر ؟ فصدقه رسول الله صلى الله عليه

وسلم وسماه بذى الشهادتين ولو كانت المعصية جائزة على الأنبياء لما جازت تلك الشهادة .  
الخامس عشر : قال في حق إبراهيم عليه السلام ( إني جاعلك للناس إماما ) والإمام من يؤتم به فأوجب على كل الناس أن يأتموا به فلو صدر الذنب عنه لوجب عليهم أن يأتموا به في ذلك الذنب وذلك يفرض إلى التناقض .

السادس عشر : قوله تعالى ( لا ينال عهدى الظالمين ) والمراد بهذا العهد إما عهد النبوة أو عهد الإمامة فإن كان المراد عهد النبوة وجب أن لا تثبت النبوة للظالمين ، وإن كان المراد عهد الإمامة وجب أن لا تثبت الإمامة للظالمين وإذا لم تثبت الإمامة للظالمين وجب أن لا تثبت النبوة للظالمين لأن كل نبي لا بد وأن يكون إماماً يؤتم به ويقتدى به الآية على جميع التقديرات تدل على أن النبي لا يكون مذبذباً ، أما المخالف فقد تمسك في كل واحد من الموضعين الأربعين التي ذكرناها بآيات ونحن نشير إلى مما فيها ونحيل بالاستقصاء على ماسياتي في هذا التفسير إن شاء الله تعالى : أما الآيات التي تمسكوا بها في باب الاعتقاد الثلاثة ، أولها : تمسكوا بالعلم في اعتقاد آدم عليه السلام بقوله ( هو الذي خلقتكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها ) إلى آخر الآية قالوا لا شك أن النفس الواحدة هي آدم وزوجها المخلوق منها هي حواء فهذه الكائنات بأسرها عائدة إليهما ف قوله ( جعلنا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون ) يقتضي صدور الشرك منهما ، والجواب : لأنهم أن النفس الواحدة هي آدم وليس في الآية ما يدل عليه بل نقول : الخطاب لفرع من آل نوح والمعنى خلقتكم من نفس نوح وجعل من جنسها زوجة عربية ليسكن إليها فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح سميا أولادهما الأربعين بعد مناف وعبد المزي وعبد الدار وعبد قصى ، والضمير في يشركون لهما ولا عقابهما فهذا الجواب هو المتمد ، وثانيها : قال إن إبراهيم عليه السلام لم يكن عالماً بالله ولا باليوم الآخر . أما الأول فلا لأنه قال في الكواكب ( هذا ربى ) وأما الثاني فقوله ( أرنى كيف تحب الموتى قالوا لم يؤمن قال بل ولكن ليغفلن قلى ) والجواب : أما قوله ( هذا ربى ) فهو استفهام على سبيل الإنكار ، وأما قوله ( ولكن ليغفلن قلى ) فالمراد أنه ليس الخبير كالمأثنية ، وثالثها : تمسكوا بقوله تعالى ( فإن كنت في شك مما أزلنا إليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك لقد جهاد الحق من ربك فلا تكونن من المفرقين ) فدللت الآية على أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان في شك مما أوحى إليه والجواب : أن القلب في دار الدنيا لا يفتك عن الأفكار المستعينة للشبهات إلا أنه عليه الصلاة والسلام كان يزيلها بالهلال .

أما الآيات التي تمسكوا بها في باب التبليغ الثلاثة ، أحدها : قوله ( سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله ) فهذا الاستثناء يدل على وقوع النسيان في الوحي ، الجواب : ليس النسيان عن النسيان الذي هو ضد الذكر لأن ذلك غير داخل في الوسم بل عن النسيان بمعنى الترك فنحنه على ترك الأولى وثانيها : قوله ( وما أرسلنا من قبلك من ولا رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته )

والكلام عليه مذكور في سورة الحج على الاستقصاء ، وثانها : قوله تعالى ( عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً ) ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم ) قالوا فلولا الخوف من وقوع التخليط في تبليغ الوحي من جهة الأنبياء لم يكن في الاستظهار بالرصد المرسل مهم فائدة ، والجواب : لم لا يجوز أن تكون الفائدة أن يدفع ذلك الرصد الشياطين عن إلقاء الوسوسة ، أما الآيات التي تمسكوا بها في الدنيا فتلاثة ، أحدها : قوله ( وداود وسليمان إذ يحمقان في الحرث ) وقد تكلمنا عليه في سورة الأنبياء وثانها : قوله في أسارى بدر حين قاداهم النبي صلى الله عليه وسلم ( ما كان لبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض ) فلولا أنه أخطأ في هذه الحكومة وإلا لما عوب ، وثالثها : قوله تعالى ( عفا الله عنك لم أذنت لهم ) والجواب عن الكل : أنا نحمله على ترك الأولى .

أما الآيات التي تمسكوا بها في الأفعال فكثيرة ، أولها : قصة آدم عليه السلام تمسكوا بها من سبعة أوجه ، الأول : أنه كان عاصياً والمعاصي لا بد وأن يكون صاحب الكبيرة ، وإنما قلنا إنه كان عاصياً لقوله تعالى ( وعصى آدم ربه فغوى ) وإنما قلنا أن المعاصي صاحب الكبيرة لوجهين : الأول : أن النص يقتضى كونه معاقباً لقوله تعالى ( ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم ) فلا معنى لصاحب الكبيرة إلا ذلك ، الثاني : أن المعاصي اسم ذم فوجب أن لا يتناول إلا صاحب الكبيرة ، الوجه الثاني : في نفسك بقصة آدم أنه كان غاوياً ، لقوله تعالى ( فغوى ) والثالث ضد الرشد ، لقوله تعالى ( قد تبين الرشد من الغي ) لجعل الغي مقابلاً للرشد ، الوجه الثالث : أنه تائب والتائب مذهب ، وإنما قلنا إنه تائب لقوله تعالى ( خلق آدم من ربه كلمات فتاب عليه ) وقال ( ثم اجتبه ربه فتاب عليه ) وإنما قلنا التائب مذهب لأن التائب هو البادئ على فعل الذنب والتائب على فعل الذنب عبر عن كونه فاعلاً للذنب فإن كذب في ذلك الإخبار فهو مذهب بالكذب وإن صدق فيه فهو المطلوب . ( الوجه الرابع ) أنه ارتكب المنهي عنه في قوله ( ألم أنهك عن تلقا الشجرة ) ، ولا تقربا هذه الشجرة - وارتكاب المنهي عنه عين الذنب ( الوجه الخامس ) سماه ظالماً في قوله ( فتكونا من الظالمين ) وهو سمي نفسه ظالماً في قوله ( ربنا ظلمنا أنفسنا ) والظالم ملمون لقوله تعالى ( ألا لعنة الله على الظالمين ) ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة ( الوجه السادس ) أنه اعترف بأنه لولا مغفرة الله إياه وإلا لكان عامساً في قوله ( وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ) وذلك يقتضى كونه صاحب الكبيرة ( وسابعها ) أنه أخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وإزاله جوار على ما أقدم عليه من طاعة الشيطان ، وذلك يدل على كونه صاحب الكبيرة ، ثم قالوا : هب أن كل واحد من هذه الوجوه لا يدل على كونه فاعلاً للكبيرة لكن مجموعها لا شك في كونه فاعلاً في الدلالة عليه ويجوز أن يكون كل واحد من هذه الوجوه وإن لم يدل على التوبة

لكن مجموع تلك الوجوه يكون دالا على الشيء . والجواب المعتمد عن الوجوه السبعة عندنا أن نقول : تلاميذ إسماعيل لم يؤمنوا بالادلة على أن ذلك كان حال النبوة ، وذلك ممنوع فلم لا يجوز أن يقال إن آدم عليه السلام حالاً صدرت عنه هذه الزلة ما كان نبياً ؛ ثم بعد ذلك صار نبياً ونحن قد بينا أنه لا دليل على هذا المقام . وأما الاستقصاء في الجواب عن كل واحد من الوجوه المفصلة فسيأتي إن شاء الله تعالى عند الكلام في تفسير كل واحد من هذه الآيات . ولنذكر هنا كيفية تلك الزلة ليظهر مراد الله تعالى من قوله ( فأزلهما الشيطان ) فتقول لنفرض أنه صدر ذلك الفعل عن آدم عليه السلام بعد النبوة فإقدامه على ذلك الفعل إما أن يكون حال كونه ناسياً أو حال كونه ذاكراً ، أما الأول ، وهو أنه فعله ناسياً فهو قول طائفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله تعالى ( ولم نجد له عزماً ) ومثله بالصائم يشتغل بأمر يستغفره ويغلب عليه فيصير ساهياً عن الصوم ويأكل في أثناء ذلك السهو [لا] عن قصد لا يقال هذا باطل من وجهين (الأول) أن قوله تعالى ( ما نهكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين ) وقوله ( وقاسمهما إني لك لمن الناصحين ) يدل على أنه ما نسي الشيء حال الإقدام . وروى عن ابن عباس ما يدل على أن آدم عليه السلام لم يمتد له وقت لا يأكل منها فبقت لها سواهما خرج آدم فتعلقت به شجرة من شجر الجنة لحسسته فناداه الله أفرأيت مني فقال بل حياء منك فقال له أما كان فيما منحتك من الجنة مندوحة عما حرمت عليك قال بلى يارب ولكني وعزتك ما كنت أرى أن أحداً يحلف بك كاذباً فقال وعزتي لأعطينك منها ثم لا تاتل الميث إلا كذاً ( الثاني ) وهو أنه لو كان ناسياً لما عوتب على ذلك الفعل أما من حيث العقل فلأن الناس غير قادر على الفعل فلا يكون مكلفاً به لقوله ( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) وأما من حيث النقل فلقوم عليه الصلاة والسلام « رفع القلم عن ثلاث » فلا عوتب عليه دل على أن ذلك لم يكن على سبيل النسيان . لأننا نقول : أما الجواب عن الأول فهو أنا لا نسلم أن آدم وحواً قبل من إبليس ذلك الكلام ولا صدقه فيه لأنهما لو صدقه لكانت معصيتهما في هذا التصديق أعظم من أكل الشجرة لأن إبليس لما قال لهما ( ما نهكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين ) فقد أتى إليهما سوء الظن بالله ودعاهما إلى ترك التسليم لأمره والرضا بحكمه وإلى أن يستقدا فيه كون إبليس واحداً لهما وأن الرب تعالى قد غشهما ولا شك أن هذه الأشياء أعظم من أكل الشجرة فوجب أن تكون المائدة في ذلك أشد وأيضاً كان آدم عليه السلام عالماً بتمرد إبليس عن السجود وكونه مبغضاً له وحاسداً له على ما آتاه الله من التم فكيف يجوز من الماقل أن يقبل قول عدوه مع هذه القرآن وليس في الآية أنهما أقدمتا على ذلك الفعل عند ذلك الكلام أو بعده ويدل على أن آدم كان عالماً بصدوقه قوله تعالى ( إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى ) وأما ما روى عن ابن عباس فهو أثر مروى بالأحاد فكيف يعارض القرآن ؟ وأما الجواب عن الثاني : فهو أن العتاب إنما حصل على ترك

التحفظ من أسباب النسيان ، وهذا الضرب من السهو موضوع عن المسلمين وقد كان يجوز أن يؤخذوا به وليس بموضوع عن الأنبياء لعظم خطرهم ومثله بقوله تعالى ( يا نساء التي لستن كأحد من النساء ) ثم قال ( من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ) وقال عليه الصلاة والسلام « أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأولياء ثم الأئمة فالأئمة » وقال أيضاً « إني أوعككم يومك الرجلان منكم » فان قيل كيف يجوز أن يؤثر عظم حالهم وعلو منزلتهم في حصول شرط في تكليفهم دون تكليف غيرهم ؟ قلنا أما سمعت « حسنات الأبرار سيئات المقربين » ولقد كان على النبي ﷺ من التشديدات في التكليف ما لم يكن على غيره . فهذا في تقرير أنه صدر ذلك عن آدم عليه السلام على جهة السهو والنسيان . ورأيت في بعض التفاسير أن حواء سقت الخمر حتى سكر ثم في أثناء السكر فعل ذلك قالوا وهذا ليس بعيد لأنه عليه السلام كان مأذوناً له في تناول كل الأشياء سوى تلك الشجرة ، فإذا حلنا الشجرة على البر ، كان مأذوناً في تناول الخمر ، ولناقل أن يقول : إن خمر الجنة لا يسكر لقوله تعالى في صفة خمر الجنة ( لا فيها غول ) أما القول الثاني وهو أنه عليه السلام فعله حامداً فهنا أربعة أقوال ( أحدها ) أن ذلك انتهى كان نهي تنزيه لا نهي تحريم وقد تقدم الكلام في هذا القول وعلمته ( الثاني ) أنه كان ذلك عمداً من آدم عليه السلام وكان ذلك كبيرة مع أن آدم عليه السلام كان في ذلك الوقت نبياً وقد عرفت فساد هذا القول ( الثالث ) أنه عليه السلام فعله عمداً لكن كان منه من الوجع والفرح والاشفاق ماصير ذلك في حكم الصغيرة ، وهذا القول أيضاً باطل بالدلائل المتقدمة لأن المتقدم على ترك الواجب أو فعل المنهي عمداً وإن فعله مع الخسوف إلا أنه يكون مع ذلك عاصياً مستحقاً للعن والدم والخلود في النار ولا يصح وصف الأنبياء عليهم السلام بذلك ولأنه تعالى وصفه بالنسيان في قوله ( نفسي ولم نعهد له حرماً ) وذلك يناق المعبدية ( القول الرابع ) وهو اختيار أكثر المفسرين : أنه عليه السلام أقدم على الأكل بنسيب اجتهد أخطأ فيه ، وذلك لا يقتضي كون الذنب كبيرة ، بيان الاجتهاد الخطأ أنه لما قيل له ( ولا تقربا هذا الشجرة ) فلفظ « هذه » قد يشار به إلى الشخص وقد يشار به إلى النوع ، وروى أنه عليه السلام أخذ حريراً وذهباً بيده وقال « هذان حل الأنثى أمي حرام على ذكوريهم وأزاديهم وصها ، وروى أنه عليه الصلاة والسلام توضأ مرة وقال « هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به » وأراد نوعه ، فلما سمع آدم عليه السلام قوله تعالى ( ولا تقربا هذه الشجرة ) ظن أن النهي إنما يتناول تلك الشجرة المعينة فتركها وتناول من شجرة أخرى من ذلك النوع إلا أنه كان غفلاً في ذلك الاجتهاد لأن مراد الله تعالى من كلمة « هذه » كان النوع لا الشخص والاجتهاد في الفروع إذا كان خطأ لا يوجب استحقاق العقاب والعن لاحتمال كونه صغيرة مغفورة كما في شرعنا ، فإن قيل : الكلام على هذا القول من وجوه ( أحدها ) أن كلمة « هذا » في أصل اللغة للإشارة إلى الشيء الحاضر والشيء الحاضر لا يكون إلا شيئاً معيناً فكلمة هذا في أصل اللغة للإشارة إلى الشيء

للمعنى فاما أن يراد بها الإشارة إلى النوع فذلك على خلاف الأصل ، وأيضاً لأنه تعالى لا يجوز الإشارة عليه فوجب أن يكون أمر بعض الملائكة بالإشارة إلى ذلك الشخص فكان ما عاده خارجاً عن النهى لا عالة ، إذا ثبت هذا فنقول : المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقته فأدم عليه السلام لما حمل لفظ « هذا » على المعنى كان قد فعل الواجب ولا يجوز له حمله على النوع ، واعلم أن هذا الكلام متأكد بأمرين آخرين ( أحدهما ) أن قوله ( وكلامها رغداً حيث شئنا ) أفاد الإذن في تناول كل ما في الجنة إلا ما خصه الدليل ( والثاني ) أن العقل يقتضى حل الانتفاع بجميع المنافع إلا ما خصه الدليل والدليل المخصص لم يدل إلا على ذلك المعنى فثبت أن آدم عليه السلام كان مأذوناً له في الانتفاع بساتر الأشجار وإذا ثبت هذا امتنع أن يستحق بتسبب هذا عتاباً وأن يحكم عليه بكونه غلطاً فثبت أن حمل القصة على هذا الوجه يوجب أن يحكم عليه بأنه كان مصيباً لا غلطاً وإذا كان كذلك ثبت فساد هذا التأويل ( للوجه الثاني ) في الافتراض على هذا التأويل . هـ أن لفظ « هذا » متردد بين الشخص والنوع ولكن هل قرن الله تعالى بهذا اللفظ ما يدل على أن المراد منه النوع دون الشخص أو ما فعل ذلك ؟ فإن كان الأول فاما أن يقال إن آدم عليه السلام قصر في معرفة ذلك البيان فليثبت يكون قد آتى بالذنب ، وإن لم يقصر في معرفته بل عرفه فقد عرف حينئذ أن المراد هو النوع فأقدمه على التأويل من شجرة من ذلك النوع يكون إقداماً على الذنب قصداً ( الوجه الثالث ) أن الأنبياء عليهم السلام لا يجوز لهم الاجتهاد لأن الاجتهاد إقدام على العمل بالظن وذلك إنما يجوز في حق من لا يتمكن من تحصيل العلم ، أما الأنبياء فأنهم قادرون على تحصيل اليقين فوجب أن لا يجوز لهم الاجتهاد لأن الاكتفاء بالظن مع القدرة على تحصيل اليقين غير جائز عقلاً وشرعاً ، وإذا ثبت ذلك ثبت أن الإقدام على الاجتهاد معصية ( الوجه الرابع ) هذه المسألة إما أن تكون من المسائل القطعية أو الظنية فإن كانت من القطعيات كان الخطأ فيها كبيراً وحينئذ يعود الاشكال ، وإن كانت من الظنيات فإن قلنا إن كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطأ فيها أصلاً وإن قلنا المصيب فيها واحد والخطيء فيها مذكور بالاتفاق فكيف صار هذا القدر من الخطأ سبباً لأن نزع عن آدم عليه السلام لباسه وأخرج من الجنة وأُحيط إلى الأرض ؟ والجواب عن الأول : أن لفظ هذا وإن كان في الأصل للإشارة إلى الشخص لكنه قد يستعمل في الإشارة إلى النوع كما تقدم بيناه وأنه سبحانه وتعالى كان قد قرن به ما دل على أن المراد هو النوع . والجواب عن الثاني : هو أن آدم عليه السلام لم له قصر في معرفة ذلك الدليل لأنه ظن أنه لا يلزمه ذلك في الحال أو يقال إنه عرف ذلك الدليل في وقت ما نهاه الله تعالى عن عين الشجرة فلما طالت المدة غفل عنه لأن في الخبر أن آدم عليه السلام بقي في الجنة القهر الطويل ثم أخرج . والجواب عن الثالث : أنه لا حاجة هنا إلى إثبات أن الأنبياء عليهم السلام تمسكوا بالاجتهاد فأنينا أنه عليه السلام قصر في معرفة تلك الدلالة أو أنه كان قد عرفها

لكنه قد نسبها وهو المراد من قوله تعالى ( فَنَسِيَ ) ولم نجد له عذراً ) والجواب عن الرابع : يمكن أن يقال كانت الدلالة قطعية إلا أنه عليه السلام لما نسبها صار النسيان عذراً في أن لا يصير الذنب كبيراً أو يقال كانت ظنية إلا أنه ترتب عليه من التشديدات ما لم يترتب على خطأ سائر المجتهدين لأن ذلك يجوز أن يختلف باختلاف الأشخاص ، وكان الرسول عليه الصلاة والسلام مخصوص بأمر كثيرة في باب التشديدات والتخفيفات بما لا يثبت في حق الأمة فكذلك هنا . وأعلم أنه يمكن أن يقال في المسألة وجه آخر وهو أنه تعالى لما قال ( ولا تقربا هذه الشجرة ) ونهاهما مما ظن آدم عليه السلام أنه يجوز لكل واحد منهما وحده أن يقرب من الشجرة وأن يتناول منها لأن قوله ( ولا تقربا ) نهي لما على الجمع ولا يلزم من حصول النهي حال الاجتماع حصوله حال الانفراد فقلل الخطأ في هذا الاجتهاد إنما وقع من هذا الوجه ، فهذا جملة ما يقال في هذا الباب والله أعلم .

( المسألة الثانية ) اختلفوا في أنه كيف تمكن إبليس من وسوسة آدم عليه السلام مع أن إبليس كان خارج الجنة وآدم كان في الجنة وذكروا فيه وجوهاً . أحدها : قول القصاص وهو الذي رووه عن وهب بن منبه الهاماني والسدي عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره : أنه لما أراد إبليس أن يدخل الجنة منعت الحزنة فألقى الحية وهي دابة لها أربع قوائم كأنها البيهية وهي كحسن الدواب بعد ما عرض نفسه على سائر الحيوانات لما قبله واحد منها فأقبلته الحية وأدخلته الجنة خفية من الحزنة فلما دخلت الحية الجنة خرج إبليس من فيها واشتغل بالوسوسة فلا جرم لعنت الحية وسقطت قوائمها وصارت تمشى على بطنها وجعل رزقها في التراب وصارت عدواً لبني آدم ، وأعلم أن هذا وأمثاله مما يجب أن لا يلتفت إليه لأن إبليس لو قدر على الدخول في لم الحية فلم يقدر على أن يحصل نفسه حية ثم يدخل الجنة ولأنه لما فعل ذلك بالحية فلم هربت الحية مع أنها ليست بمعاقة ولا مكلفة . وثانيها : أن إبليس دخل الجنة في صورة دابة ، وهذا القول أقل فساداً من الأول . وثالثها : قال بعض أهل الأصول : إن آدم وحواء عليهما السلام لهما مكانا يخرجان إلى باب الجنة وإبليس كان يقرب الباب ويوسوس إليهما ، ورابعها وهو قول الحسن : أن إبليس كان في الأرض وأوصل الوسوسة إليهما في الجنة . قال بعضهم : هذا بعيد لأن الوسوسة كلام غني والكلام الحق لا يمكن إيصاله من الأرض إلى السماء واختلوا من وجه آخر وهو أن إبليس هل باشر خطأهما أو يقال إنه أوصل الوسوسة إليهما على لسان بعض أتباعه . حجة القول الأول : قوله تعالى ( وقاسمهما إني لك لمن التامحين ) وذلك يقتضي المشافهة ، وكذا قوله ( فدلأهما بغرور ) . وحجة القول الثاني : إن آدم وحواء عليهما السلام كانا يعرفانه ويعرفان ماعنده من الحسد والمداواة فيستحيل في العادة أن يقبلا قوله وأن يلتفتا إليه فلا بد وأن يكون المباشر للوسوسة من بعض أتباع إبليس . بقي منها سؤالان ، السؤال الأول :

أن الله تعالى قد أضاف هذا الإزال إلى إبليس فلم عاتبها على ذلك الفعل ؟ قلنا معنى قوله ( فأرلها ) أنها عند وسوسته أتيا بذلك الفعل فأضيف ذلك إلى إبليس كما في قوله تعالى ( فلم يردم دعائى إلا فراراً ) فقال تعالى حاكياً عن إبليس ( وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى ) هذا ما قاله المعتزلة . والتحقيق فى هذه الإضافة ما قررناه مراراً أن الإنسان قادر على الفعل والنزك ومع التساوى يستحيل أن يصير مصدراً لأحد هذين الأمرين إلا عند انضمام الداعى إليه ، والداعى عبارة فى حق العبد عن علم أو ظن أو اعتقاد يكون الفعل مشتملاً على مصلحة فإذا حصل ذلك العلم أو الظن بسبب منه به عليه كان الفصل ، مضافاً إلى ذلك لما لأجله صار الفاعل بالقوة فاعلاً بالفعل فهذا المعنى انضاف الفعل هنا إلى الوسوسة ، وما أحسن ما قال بعض المارفين إن ذلك آدم عليه السلام هب أنها كانت بسبب وسوسة إبليس ، فمضت إبليس حصلت بوسوسة من ، وهذا ينهك على أنه ما لم يحصل الداعى لا يحصل الفعل وأن الداعى وإن ترتب بعضها على بعض فلا بد من انتهائها إلى ما يخلقه الله تعالى ابتداء وهو الذى صرح به موسى عليه السلام فى قوله ( إن هى إلا فتنة تفضل بها من تشاء وتهدى من تشاء ) السؤال الثانى : كيف كانت تلك الوسوسة . الجواب : أنها هى التى حكى الله تعالى عنها فى قوله ( ما نها كما ربكا عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين ) فلم يقبل ذلك منه ، فلما أيس من ذلك عدل إلى العين على ما قال ( وقاسمهما إلى لى كما أن الشاهمين ) فلم يصدقه أيضاً ، والظاهر أنه بعد ذلك عدل إلى شىء آخر وهو أنه شغلها باستيفاء اللذات المباحة حتى صارا مستغرقين فيه لحصل بسبب استغراقهما فيه نسيان النهى فتمت ذلك حصل ما حصل ، والله أعلم بحقائق الأمور كيف كانت ،

أما قوله تعالى ( وقلنا امبطوا ) فيه مسائل :

( المسألة الأولى ) من قال إن الجنة آدم كانت فى السماء فسر المبوط بالنزول من العلو إلى السفلى ، ومن قال إنها كانت فى الأرض فسر به التحول من موضع إلى غيره ، كقوله ( امبطوا مصرأ ) .

( المسألة الثانية ) اختلفوا فى مخاطبين بهذا الخطاب بعد الاتفاق على أن آدم وحواء طليهما السلام كانا مخاطبين به وذكروا فيه وجوها : الأول وهو قول الأكثرين : أن إبليس داخل فيه أيضاً قالوا لأن إبليس قد جرى ذكره فى قوله ( فأرلها الشيطان هنا ) أى فأرلها وقلنا لهم امبطوا .

وأما قوله تعالى ( بعضكم بعض عدو ) فهذا تعريف لأدم وحواء طليهما السلام أن إبليس عدو لهما ولترتيبهما كما عرفهما ذلك قبل الأكل من الشجرة فقال ( قلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يغتر بجنك من الجنة فتشقى ) فإن قيل : إن إبليس لما أبى من السجود صار كافراً



وأخرج من الجنة وقيل له ( ابط منها فما يكون لك أن تسكر فيها ) وقال أيضاً ( اخرج منها فإنك رجيم ) وإنما ابط منها لأجل تكبره ، فولة آدم عليه السلام إنما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة ثم أمر بالهبوط بسبب الزلة فلما حصل هبوط إبليس قبل ذلك فكيف يكون قوله : ( ابطوا ) متوالا له ؟ قلنا : إن الله تعالى لما أبطه إلى الأرض قلعه عاد إلى السماء مرة أخرى لأجل أن يوسوس إلى آدم وحواء فحين كان آدم وحواء في الجنة قال الله تعالى لما ( ابطا ) فلما خرجا من الجنة واجتمع إبليس معهما خارج الجنة أمر الكل فقال ( ابطوا ) ومن الناس من قال ليس معنى قوله ( ابطوا ) أنه قال ذلك لهم دفعة واحدة بل قال ذلك لكل واحد منهم على حدة في وقت . الوجه الثاني : أن المراد آدم وحواء والحية وهذا ضعيف لأنه ثبت بالإجماع أن المكلفين هم الملائكة والجن والإنس ، ولقاتل أن يمنع هذا الإجماع فإن من الناس من يقول قد يحصل في غيرهم جمع من المكلفين على ما قال تعالى ( كل قد علم صلاته وتسبيحه ) وقال سليمان للهدهد ( لأعذبه عذاباً شديداً ) الثالث : المراد آدم وحواء وذريتهما لأنهما لما كانا أصل الإنس جملا كأنهما الإنس كلم والدليل عليه قوله ( ابطوا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو ) وبطل عليه أيضاً قوله ( فن تبع هداهى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ) وهذا حكم يمس الناس كلم ومعنى (بعضكم لبعض عدو) ما عليه الناس من التعادى والتباغض وتضليل بعضهم لبعض ، واعلم أن هذا القول ضعيف لأن الذرية ما كانوا موجودين في ذلك الوقت فكيف يتناولهم الخطاب ؟ أما من زم أن أقل الجمع اثنان فالسؤال رائل على قوله :

( المسألة الثالثة ) اختلفوا في أن قوله ( ابطوا ) أمر أو إباحة ، والأشبه أنه أمر لأن فيه مشقة شديدة لأن مفارقة ما كانا فيه من الجنة إلى موضع لا تحصل المعبشة فيه إلا بالمهنة والسكد من أشق التكليف ، وإذا ثبت هذا بطل ما يظن أن ذلك عقوبة ، لأن التشديد في التكليف سبب للتواب ، فكيف يكون عقاباً مع ما فيه من النفع العظيم ؟ فإن قيل أليس يقولون في الحدود تركيز من الكفارات إنها عقوبات وإن كانت من باب التكليف ؟ قلنا أما الحدود فهي واقعة بالحدود من فصل النحر ، فيجوز أن تكون عقاباً إذا كان الرجل مصرأ ، وأما الكفارات فإنما يقال في بعضها إنه يجري مجرى العقوبات لأنها لا تثبت إلا مع المأثم . فأما أن تكون عقوبة مع كونها ترميضات للتواب العظيم فلا .

( المسألة الرابعة ) أن قوله تعالى ( ابطوا بعضكم لبعض عدو ) أمر بالهبوط وليس أمراً بالعداوة لأن عداوة إبليس لآدم وحواء عليهما السلام بسبب الحسد والاستكبار عن السجود واعتداعه إياهما حتى أخرجهما من الجنة وعداوته لذريرتهما بإلقاء الوسوسة والدعوة إلى الكفر والمعصية ، وشئ من ذلك لا يجوز أن يكون مأموراً به ، فأما عداوة آدم لإبليس

فإنها مأمور بها لقوله تعالى ( إني الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً ) وقال تعالى ( يا بني آدم لا يفتنكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة ) إذا ثبت هذا ظهر أن المراد من الآية أبعثوا من السماء وأنتم بعضكم لبعض عدو .

( المسألة الخامسة ) المستقر قد يكون بمعنى الاستقرار كقوله تعالى ( إلى ربك يومئذ المستقر ) وقد يكون بمعنى المكان الذي يستقر فيه كقوله تعالى ( أصحاب الجنة يومئذ خسير مستقراً ) وقال تعالى ( فستقر ومستودع ) إذا عرفت هذا فنقول : إلا كثرون حملوا قوله تعالى ( ولكم في الأرض مستقر ) على المكان ، وللمنى أنها مستقركم حالتي الحياة والموت ، وروى السدي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال المستقر هو القبر أى قبوركم تكونون فيها والاول أولى لأنه تعالى قدر المتاع وذلك لا يليق إلا بحال الحياة ، ولأنه تعالى خاطبهم بذلك عند الإبطاء وذلك يقتضي حال الحياة ، وأعلم أنه تعالى قال في سورة الأعراف في هذه القصة ( قال أبعثوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين ) قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون ) فيجوز أن يكون قوله ( فيها تحيون ) إلى آخر السلام بياناً لقوله ( ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين ) ويجوز أن يكون زيادة على الاول .

( المسألة السادسة ) اختلفوا في معنى الحين بعد اتفاقهم على أنه اسم للزمان والاولى أن يراد به الممتد من الزمان لأن الرجل يقول لصاحبه : ما رأيك منذ حين إذا بدت مشاهدته له ولا يقال ذلك مع قرب المشاهدة ، فلما كانت أعمار الناس طويلة وآجالهم عن أوئل حدوثهم متباعدة جاز أن يقول ( ومتاع إلى حين ) :

( المسألة السابعة ) اعلم أن في هذه الآيات تحذيراً عظيماً عن كل المعاصي من وجوه : أحدها : أن من تصور ما جرى على آدم عليه السلام بسبب إقدامه على هذه الزلة الصغيرة كان على وجل شديد من المعاصي قال الشاعر :

يا ناظرأ يرنو بعيني راقد      ومشاهدأ للأمر غير مشاهد  
تصل الذنوب إلى الذنوب وترتقى      درك الجنان ونيل فوز العابد  
أنيت أن الله أخرج آدمأ      منها إلى الدنيا بذنب واحد

وعن فتح الموصلي أنه قال : كنا قوماً من أهل الجنة فبينا إبليس إلى الدنيا فليس لنا إلا اللحم والحرن حتى نرد إلى النار التي أخرجتنا منها ، وثانيها : التحذير عن الاستكبار والحسد والحرص ، عن قتادة في قوله تعالى ( أنى واستكبر ) قال حميد عدو الله إبليس آدم على ما أعطاه الله من الكرامة فقال : أنا نارى وهذا طينى ثم أتى الحرص في قلب آدم حتى حمله على ارتكاب المعصية ثم أتى الحسد في قلب قاييل حتى قتل هابيل . وثالثها : أنه سبحانه وتعالى بين العداوة الشديدة بين ذرية آدم وإبليس ، وهذا تنبيه عظيم على وجوب الحذر .

فَقُلْنَا أَدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾

قوله تعالى ( فخلق آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم ) فيه مسائل :  
 ( المسألة الأولى ) قال القفال : أصل التلقى هو التمرض للقاء ثم يوضع في موضع الاستقبال  
 للشيء الجاني ثم يوضع موضع القبول والأخذ قال الله تعالى ( وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم  
 أى تلقته ويقال تلقينا الحجاج أى استقبلناهم ويقال تلقيت هذه الكلمة من فلان أى أخذتها منه  
 وإذا كان هذا أصل الكلمة وكان من تلقى رجلا فتلقيا لى كل واحد صاحبه فأضيف الاجتماع  
 إليهما معا صلح أن يشتركا في الوصف بذلك ، فيقال : كل ماتلقيت قد تلقاك لجاز أن يقال : تلقى آدم  
 كلمات أى أخذها ورواها واستقبلها بالقبول وجاز أن يقال : تلقى كلمات بالرفع على معنى جاته عن  
 الله كلمات ومثله قوله ( لا ينال عهدى الظالمين ) وفي قراءة ابن مسعود ( الظالمون ) .

( المسألة الثانية ) اعلم أنه لا يجوز أن يكون المراد أن الله تعالى عرفه حقيقة التوبة لأن  
 المكلف لا بد وأن يعرف ماهية التوبة ويتمكن بفعلها من تدارك الذنوب ويميزها عن غيرها فضلا  
 عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام بل يجب حمله على أحد أمور . ( أحدها ) التنبية على المصيبة  
 الواقعة منه على وجه صار آدم عليه السلام عند ذلك من التائبين المنيين ( وثانيها ) أنه تعالى عرفه  
 وجوب التوبة وكونها مقبولة لا محالة على معنى أن من أذنب ذنباً صغيراً أو كبيراً ثم تدم على  
 ما صنع وعزم على أن لا يعود فأتى توب عليه قال الله تعالى ( فخلق آدم من ربه كلمات ) أى أخذها  
 وقبلها وحمل بها ( وثالثها ) أنه تعالى ذكره بنعمة العظيمة عليه فصار ذلك من البواعى القوية إلى  
 التوبة ( ورابعها ) أنه تعالى حمله كلاماً لو حصلت التوبة منه لكان ذلك سبباً لكمال حال التوبة

( المسألة الثالثة ) اختلفوا في أن تلك الكلمات ما هي ؟ فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس  
 أن آدم عليه السلام قال : يارب ألم تخلقني يدك بلا واسطة قال بلى ؟ قال يارب ألم تنفخ في من  
 روحك ؟ قال بلى قال ألم تسكني جنتك ؟ قال بلى قال يارب ألم تسبق رحمتك فضبك ؟ قال بلى قال  
 يارب إن تبت وأصلحت تردني إلى الجنة ؟ قال بلى فهو قوله ( فخلق آدم من ربه كلمات وزاد السدى  
 فيه : يارب هل كنت كتبت على ذنباً ؟ قال نعم ) ( وثانيها ) قال النخعي أثبت ابن عباس قلت  
 ما الكلمات التى تلقى آدم من ربه قال علم الله آدم وحواء أمر الحج لحجها وهى الكلمات التى قال  
 في الحج فلما فرغا من الحج أوحى الله تعالى إليهما بأنى قلت توبتك ( وثالثها ) قال مجاهد وقادة  
 في إحدى الروايتين عنهما هي قوله ( ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم نتعرف لاورثنا لنكونن من الخاسرين )  
 ( ورابعها ) قال سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهم : إنها قوله لا إله إلا أنت سبحانك  
 وبمحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسي فأغفر لى إنك أنت خير العافرين ، لا إله إلا أنت سبحانك  
 وبمحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسي فأرحمنى إنك أنت خير الراحمين . لا إله إلا أنت سبحانك

ويعمدك علمك سوماً وظلمت نفسى فنب على انك أنت التواب الرحيم (وغامسها) قالت عائشة لما أراد الله تعالى أن يتوب على آدم طاف بالبيت سبعاً ، والبيت يومئذ ربوة حراء فلما صلى ركعتين استقبل البيت وقال . اللهم إنك تعلم سرى وعلائيقى فأقبل منى وتعلم حاجتى فأعطينى سؤل وتعلم ما فى نفسى فأغفر لى ذنوبى . اللهم إنى أسألك إيماناً يياشر قلبى وقيناً صادقاً حتى أعلم أنه لن يصيبنى إلا ما كتبت لى وأرضى بما قسمت لى . فأوحى الله تعالى إلى آدم : يا آدم قد غفرت لك ذنبك ولن يأتىنى أحد من ذريتك فيدعونى بهذا الدعاء الذى دعوتى به إلا غفرت ذنبه وكشفت همومه وخزومه ونزعت الفقر من بين عينيه وجاءته الدنيا وهو لا يريدتها .

(المسألة الرابعة) قال الغزالي رحمه الله : التوبة تتحقق من ثلاثة أمور مترتبة علم وعمل ، فالعلم أول الحال ثان والعمل ثالث ، والأول موجب لثاني ، والثاني موجب لثالث إيجاباً اقتضته سنة الله في المالك والمملوك ، أما العلم فهو معرفة ما فى الذنب من الضرر وكونه حجاً بين العبد ورحمة الرب ، فإذا عرف ذلك معرفة محققة حصل من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوات المحبوب فإن القلب مهما شمر بفوات المحبوب تألم ، فإذا كان فواته يفعل من جهة تأسف بسبب فوات المحبوب على الفعل الذى كان سبباً لذلك الفوات فسمى ذلك التأسف تأسفاً ، ثم إن ذلك التأسف إذا تأكد حصلت منه إرادة جازمة ولها تعلق بالحال والمستقبل بالماضى ، أما تعلقها بالحال فترك الذنب الذى كان ملابساً له وأما بالمستقبل فالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبيب إلى آخر العمر وأما بالماضى فيتلا فى ما فات بالجبر والقضاء إن كان قابلاً للجبر ، فالعلم هو الأول وهو مطلع هذه الخيرات وأغنى به اليقين التام بأن هذه الذنوب سبب مهلكة فهذا اليقين نور وهذا النور يوجب نار الندم فيتألم به القلب حيث أبصر بإشراق نور الإيمان أنه صار محسباً عن محبوبه لمن يشترق عليه نور الشمس وقد كان فى ظلمة فيقطع النور عليه بانقشاع السحاب فرأى محبوبه قد أشرق على الهلاك فتشتمل نيران الحب فى قلبه فتنبعث من تلك النيران إرادته للالتهاض للتندار ، فالعلم والندم والقصد المتعلق بالترك فى الحال والاستقبال والتلاقى للماضى ثلاثة ممان مترتبة فى الحصول [على التوبة] . [و] يطلق اسم التوبة على مجموعها وكثيراً ما يطلق اسم التوبة على معنى الندم وحده ويحمل العلم السابق كالمقدمة والترك كالفرع التابع المتأخر . وهذا الاعتبار قال عليه السلام : الندم توبة ، إذ لا ينفك الندم عن علم أوجه وعن عزم يبقعه فيكون الندم محسباً بطريقه أغنى مشعره وثمرته فهذا هو الذى لحصه الشيخ الغزالي فى حقيقة التوبة وهو كلام حسن . وقال الثعالى : لا بد فى التوبة من ترك ذلك الذنب ومن الندم على ما سبق ومن العزم على أن لا يعود إلى مثله ومن الاشتغال فيما بين ذلك كله ، أما أنه لا بد من الترك فلا بد من تركه فلا بد من تركه فلا يكون تائباً وأما الندم فلا بد من يندم لكان راضياً بكونه فاعلاً له والراضى بالشئ قد يغمله والفاعل للشئ لا يكون تائباً عنه وأما العزم على أن لا يعود إلى مثله فلا بد من فعله المعصية والعزم على المعصية

معصية وأما الاشتقاق فلأنه مأمور بالتوبة ولا سبيل له إلى القطع بأنه أتى بالتوبة كما لزمه فيكون عاتقاً ولهذا قال تعالى ( يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه ) وقال عليه السلام « لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا » واعلم أن كلام التزائي رحمه الله أيين وأدخل في التحقيق إلا أنه يتوجه عليه إشكال وهو أن العلم بكون الفعل الفلاني ضرراً مع العلم بأن ذلك الفعل صدر منه يوجب تألم القلب وذلك التألم بموجب إرادة الترك في الحال والاستقبال وإرادة تلافى ما حصل منه في الماضي وإذا كان بعض هذه الأشياء مرتباً على البعض ترتباً ضرورياً لم يكن ذلك داخلاً تحت قدرته فاستحال أن يكون مأموراً به . والحاصل أن الداخل في الوسع ليس إلا تحصيل العلم ، فأما ما عداه فليس للاختيار إليه سبيل ، لكن لقائل أن يقول : تحصيل العلم ليس أيضاً في الوسع لأن تحصيل العلم ببعض المجهولات لا يمكن إلا بواسطة معلومات متقدمة على ذلك المجهول ؛ تلك العلوم الحاضرة المتوسل بها إلى اكتساب ذلك المجهول إما أن تكون مستزمنة للعلم بذلك المجهول أو لم تكن مستزمنة . فإن كان الأول كان ترتب المتوسل إليه على المتوسل به ضرورياً فلا يكون ذلك داخلاً في القدرة والاختيار ، وإن كان الثاني لم يكن استنتاج المطلوب المجهول عن تلك المعلومات الحاضرة لأن المقدمات القرينة لا بد وأن تكون بحال يلزم من تسليمها في الذهن تسليم المطلوب ، فإذا لم تكن كذلك لم تكن تلك المقدمات منتجة لتلك النتيجة . فإن قيل لم لا يجوز أن يقال : تلك المقدمات وإن كانت حاضرة في الذهن إلا أن كيفية التوصل بها إلى تلك النتيجة غير حاضرة في الذهن ، فلا جرم لا يلزم من العلم بتلك المقدمات العلم بتلك النتيجة لا عالة . قلنا العلم بكيفية التوصل بها إلى تلك النتيجة إما أن يكون من البسيطات أو من الكسبيات ، فإن كان من البدييات لم يكن في وسعه ؛ وإن كان من الكسبيات كان القول في كيفية اكتسابه كما في الأول ، فإما أن يفضى إلى التسلسل وهو محال أو يفضى إلى أن يصير من لوازمه فيعود المفسر المذكور والله أعلم .

( المسألة الخامسة ) سأل القاضي عبد الجبار نفسه فقال : إذا كانت هذه المعصية صغيرة فكيف تلزم التوبة ؟ وأجاب بأن أبا جلي قال إنها تلزمه لأن المكلف متى علم أنه قد عصي لم يحد (١) فيها بعد وهو مختار (٢) ولا مانع من أن يكون نادماً أو مصراً لكن الإصرار قبيح فلا تتم مغارته لهذا القبيح إلا بالتوبة ، فهي إذن لازمة سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة وسواء ذكرها وقد تاب عنها من قبل أو لم يتب . أما أبو هانم فانه يجوز أن يغلو العاصي من التوبة والإصرار ويقول لا يصح أن تكون التوبة واجبة على الأنبياء لهذا الوجه بل يجب أن تكون واجبة لإحدى خلل ، فإما أن يجب لأن بالصخرة قد قص ثوابهم فيعود ذلك نقصان بالتوبة ، وإما لأن التوبة نازلة منزلة الترك ، فإذا كان الترك واجباً عند الإمكان فلا بد من وجوب التوبة مع عدم الإمكان ، وربما قال تجب التوبة عليهم من جهة السمع وهذا هو الأصح على قوله لأن التوبة

فكذلك في الأصل ولعل الهواب لم يبد . (٢) معنى العبارة على ما في الأصل غير مفهوم ولعل الهواب لا هو مختار .



وإن عاد في اليوم سبعين مرة (ج) وعن ابن عمر قال عليه الصلاة والسلام : توبوا إلى ربكم في ثلثي أتوب إليه في كل يوم مائة مرة (د) وأبو هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام حين أنزل عليه (وانذر عشيرتكم الأقرين) « يا معشر قريش اشتروا أنفسكم من الله لا أغني عنكم من الله شيئاً يا عباس بن عبد المطلب لا أغني عنك من الله شيئاً يا صفيّة عمة رسول الله لا أغني عنك من الله شيئاً يا فاطمة بنت محمد سليني ما شئت لا أغني عنك من الله شيئاً » أخرجه في الصحيح (هـ) وقال عليه الصلاة والسلام « إنه ليغان على قلبي فأستغفر الله في اليوم مائة مرة »

واعلم أن الذين شيء يغني القلب فيغني بعض التغطية وهو كالنعم الرقيق الذي يمرض في الجو فلا يحجب عن الشمس ولكن يمنع كال ضوئها ، ثم ذكروا لهذا الحديث تأويلات أحدها أن الله تعالى أطلع نبيه على ما يكون في أمته من بعده من الخلاف وما يصيبهم فكان إذا ذكر ذلك وجد غيباً في قلبه فاستغفر لأمته . وثانيها : أنه عليه الصلاة والسلام كان ينتقل من حالة إلى حالة أرفع من الأولى فكان الاستغفار لذلك ، وثالثها : أن التعم عارة عن السكر الذي كان يلصقه في طريق المحبة حتى يبرئ قانياً عن نفسه بالكلية فإذا عاد إلى الصحو كان الاستغفار من ذلك الصحو وهو تأويل أبواب الحقيقة ، ورابعها : وهو تأويل أهل الظاهر أن القلب لا ينفك عن الخطرات والحوادث والشهوات وأنواع الميل والإرادات فيكون يستعين بالرب تعالى في دفع تلك الحواطر (و) وأبو هريرة قال قال عمر رضي الله عنه في قوله تعالى (توبوا إلى الله توبة نصوحاً) إنه هو الرجل يعمل الذنب ثم يتوب ولا يريد أن يعمل به ولا يعود ، وقال ابن مسعود رضي الله عنه هو أن يهجر الذنب ويعزم على أن لا يعود إليه أبداً (ز) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سألتني عن الله تعالى يقول للملائكة « إذا هم عبدى بالحسنة فاكثبوها له حسنة فإن عملها فاكثبوها بمسرة أمثالها وإذا هم بالسيدة فعملها فاكثبوها سيئة واحدة فإن تركها فاكثبوها له حسنة » رواه مسلم (ح) روي أن جبريل عليه السلام سمع إبراهيم عليه السلام وهو يقول : يا جبريل العفو ، فقال جبريل أو تئذي ما كريم العفو ؟ فقال لا يا جبريل قال أن يفو عن السيئة ويكتبها حسنة (ط) أبو هريرة عنه عليه الصلاة والسلام « من استفتح أول نهاره بالخير وختمه بالخير قال الله تعالى للملائكة لا تكتبوا على عبدى ما بين ذلك من الذنوب » .

(ي) عن أبي سعيد الخدري قال قال عليه الصلاة والسلام « كان فيمن قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفساً فسأل من أعلم أهل الأرض فدل على رابع فأثام فقال إنه قد قتل تسعة وتسعين نفساً فهل للقاتل من توبة ؟ فقال لا ، فقتله فكلل المائة . ثم سأل من أعلم أهل الأرض فدل على رجل عالم فأثام فقال أنه قتل مائة نفس فهل لي من توبة ؟ فقال نعم ومن يحول بينك وبين التوبة انطلق إلى أرض كذا وكذا فإن بها ناساً يمسكون الله تعالى فأعده معهم ولا ترجع إلى أرضك فإنها أرض سوء ، فانطلق حتى أتى نصف الطريق فأثام الموت فاختصمت

فيه ملائكة الرحمة وملائكة المذاب فقال ملائكة الرحمة جاء تائباً مقبلاً بقلبه إلى الله تعالى وقالت ملائكة المذاب إنه لم يعمل خيراً قط . فأتاهم ملك في صورة آدمى وتوسط بينهم فقال قيسوا ما بين الأرضين فإلى أيهما كان أدنى فهو له قاسوه فوجدوه أدنى إلى الأرض التي أراد بشير فقبحته ملائكة الرحمة « رواه مسلم ( يا ) ثابت البناني : بلغنا أن إبليس قال يارب إنك خلقت آدم وجعلت بيني وبينه عداوة فسلطني عليه وعلى ولده فقال الله سبحانه وتعالى ( جعلت صدورهم مساكن لك فقال رب زدني فقال لا يولد ولد لآدم إلا ولد لك عشرة قال رب زدني قال تهرى منه مجرى الدم قال رب زدني قال ( فأجلب عليهم بغيك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد ) قال ففندوها شكاً آدم إبليس إلى ربه تعالى فقال : يارب إنك خلقت إبليس وجعلت بيني وبينه عداوة وبغضاء وسلطته علي وعلى ذريتي وأنا لا أطيقه إلا بك ، فقال الله تعالى لا يولد لك ولد إلا وكلت به ملكين يحفظانه من قرناء السوء قال رب زدني قال الحسنة يمشي أمثالها قال رب زدني قال لا أحجب عن أحد من ولدك التوبة ما لم يفرغ » ( يب ) أبو موسى الأشعري قال : قال عليه الصلاة والسلام إن الله تعالى يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار وبالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها « رواه مسلم ( يج ) عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال : كنت إذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً فنفى الله عنه بما شاء أن ينفي فإذا حدثني أحد من أصحابي استخلفته فإذا حلف لي صدقته ، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « ما من عبد يذنب ذنباً فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلي ركعتين فيستغفر الله تعالى إلا غفر له » ثم قرأ ( والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ) إلى قوله ( فاستغفروا لذنوبهم ) ، ( بد ) أبو أمامة قال : بينا أنا قاعد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه رجل فقال يا رسول الله أصبت حداً فأفقه على قال فأعرض عنه ثم عاد فقال مثل ذلك وأقيمت الصلاة فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فجلسي ثم خرج قال أبو أمامة فكبت أمشي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والرجل يتبعه ويقول يا رسول الله إني أصبت حداً فأفقه على ، فقال عليه السلام « أليس حين خرجت من بينك توضأت فأغسلت الوضوء ؟ قال بلى يا رسول الله وشهدت معنا هذه الصلاة ؟ قال بلى يا رسول الله قال فإن الله قد غفر لك حدك أو قال ذنبك » رواه مسلم ( به ) عبد الله قال : جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله إني عاجلت امرأة من أقصى المدينة وإني أصبت ماددون أن أسبها فإنا إذا فاقض في ما شئت ، فقال له عمر لقد سرتك الله لو سرت نفسك ، فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً فقام الرجل فانطلق فدعاه النبي صلى الله عليه وسلم وتلا عليه هذه الآية ( وأتم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات ) فقال واحد من القوم يا نبي الله هذا له خاصة قال بلى للناس عامة رواه مسلم ( يو ) أبو هريرة قال قال عليه



السلام « إن عبداً أصاب ذنباً فقال يا رب إنى أذنبت ذنباً فاغفر لى فقال ربه علم عبدي أن له رباً يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ، ثم مكث ما شاء الله ثم أصاب ذنباً آخر . فقال يا رب إنى أذنبت ذنباً آخر فاغفر لى فقال ربه إن عبدي علم أن له رباً يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ، ثم مكث ما شاء الله ثم أصاب ذنباً آخر فقال يا رب أذنبت ذنباً آخر فاغفر لى فقال ربه علم عبدي أن له رباً يغفر الذنب ويأخذ به فقال له ربه غفرت لعبدي فليعمل ما شاء » أخرجه في الصحيح ( يز ) أبو بكر قال قال عليه الصلاة والسلام « لم يصبر من استغفرا الله ولو عاد في اليوم سبعين مرة ( يـج ) أبو أيوب قال قد كنت كنتكم شيئاً سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « لو لا أنكم تذبذبون فستغفرون لخلق الله تعالى خلقاً يذبذبون فيستغفرون فيغفر لهم » رواه مسلم ( يط ) قال عبد الله : بينا نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ أقبل رجل عليه كساء وفي يده شيء قد اتنف عليه فقال يا رسول الله إنى مررت بنبضة شجر فسمعت فيها أصوات فراخ طائر فأخذهن فوضعتن في كسائي فجاءت أمهن فاستدارت على رأسي فكشفت لها من فوقهن عليهن أمهن فلففتن جميعاً في كسائي فبين معي فقال عليه الصلاة والسلام ضعني عندك فوضعتن فأبت أمهن إلا لزومهن فقال عليه السلام أتعجبون لرحمة أم الأفراخ بفراخها ، قالوا نعم يا رسول الله فقال والذي نفس محمد بيده أو قال فوالذي بطني بالخبر نبياً قد عز وجل أرحم بعباده من أم الأفراخ بفراخها ارجع بين حتى تضعين من حيث أخلصن وأمن معن فرجع بين « ( ك ) عن أبي مسلم الخولاني عن أبي ذر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام عن الله سبحانه وتعالى قال ( يا عبادي إنى حرمت الظلم على نفسي وجعلته محرماً بينكم فلا تظالموا . يا عبادي انكم تخطئون بالليل والنهار وأنا الذى أغفر الذنوب ولا أبالي فاستغفرونى أغفر لكم ، يا عبادي كلكم جائع إلا من أطمعته فاستطعمونى أطمعكم ، يا عبادي كلكم عار إلا من كسوته فاستكسبونى أكسبكم ، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على قلب أتقى رجل منكم لم يرد ذلك فى ملكي شيئاً ، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على قلب ألجأ رجل منكم لم ينقص ذلك من ملكي شيئاً ، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم اجتمعوا فى صعيد واحد فسألوني فأعطيت كل إنسان منكم ما سأل لم ينقص ذلك من ملكي شيئاً إلا كما ينقص البحر أن يغمس فيه الخيط غمساً واحدة يا عبادي إنى أهي أهلكم أحفظها عليكم فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه » قال وكان أبو إدريس إذا حدث بهذا الحديث جثا على ركبتيه إعظاماً له : وأما الآثار فمثل ذو النون عن التوبة فقال : إنها اسم جامع لمعان ستة ( أولهن ) الندم على ما مضى ( الثاني ) العزم على ترك الذنوب فى المستقبل ( الثالث ) أداء كل فريضة ضيعتها فيما بينك وبين الله تعالى ( الرابع ) أداء المظالم إلى المظروفين فى أموالهم وأعراضهم ( الخامس ) إذابة كل لحم ودم نبت من المحرم

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ تَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَخَوْفُ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٨﴾

(السادس) إذافة البدن ألم الطاعات كما ذاق حلاوة المعصية . وكان أحمد بن حارس يقول : يا صاحب الذنوب ألم بأن لك أن تتوب ، يا صاحب الذنوب إن الذنب في الديوان مكتوب يا صاحب الذنوب أنت بها في القبر مكروب ، يا صاحب الذنوب أنت غداً بالذنوب مطلوب .  
(الفائدة الثانية) من فوائد الآية : أن آدم عليه السلام لما لم يستغن عن التوبة مع علو شأنه فالواحد منا أولى بذلك .

(الفائدة الثالثة) أن ما ظهر من آدم عليه السلام من البكاء على ذلته تفيه لنا أيضاً لأننا أحق بالبكاء من آدم عليه السلام روى عن رسول الله ﷺ أنه قال : لو جمع بكاء أهل الدنيا إلى بكاء داود لبكاء داود أكثر ، ولو جمع بكاء أهل الدنيا وبكاء داود إلى بكاء نوح لكان بكاء نوح أكثر ، ولو جمع بكاء أهل الدنيا وبكاء داود وبكاء نوح عليهم السلام إلى بكاء آدم على خطيئته لكان بكاء آدم أكثر ،

(المسألة التاسعة) إنما اكتفى الله تعالى بذكر توبة آدم دون توبة حواء لأنها كانت تبعاً لها طوى ذكر النساء في القرآن والسنة لذلك ، وقد ذكرها في قوله ( قال ربنا ظننا أنفسنا ) قوله تبارك وتعالى ( قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) فيه مسائل :

(المسألة الأولى) ذكروا في فائدة تكرير الأمر بالمهبط وجهين ( الأول ) قال الجبائي المهبط الأول غير الثاني فالأول من الجنة إلى سماء الدنيا والثاني من سماء الدنيا إلى الأرض وهذا ضعيف من وجهين ( أحدهما ) أنه قال في المهبط الأول (ولم في الأرض مستقر) فلو كان الاستقرار في الأرض إنما حصل بالمهبط الثاني لكان ذكر قوله (ولم في الأرض مستقر ومتاع) عقيب المهبط الثاني أولى ( وثانيهما ) أنه قال في المهبط الثاني ( اهبطوا منها ) والضمير في ( منها ) عائد إلى الجنة . وذلك يقتضي كون المهبط الثاني من الجنة ( الوجه الثاني ) أن التكرير لأجل التأكيد وعندى فيه وجه ثالث أقوى من هذين الوجهين وهو أن آدم وحواء لما أتيا بالزلة أمرا بالمهبط فتابا بعد الأمر بالمهبط ووقع في قلبهما أن الأمر بالمهبط لما كان بسبب الزلة فبعد التوبة وجب أن لا يبق الأمر بالمهبط فأعاد الله تعالى الأمر بالمهبط مرة ثانية ليعلموا أن الأمر بالمهبط ما كان جزءاً على ارتكاب الزلة حتى يزول بزوالها بل الأمر بالمهبط باق بعد التوبة لأن الأمر به كان تحقيقاً للوعد المتقدم في قوله ( إني جاعل في الأرض خليفة ) فإن قيل

ما جواب الشرط الأول ؟ قلنا : الشرط الثاني مع جوابه ، كقولك إن جنتي فإن قدرت أحسنت إليك

( المسألة الثانية ) روى في الأخبار أن آدم عليه السلام أبطط وحواء بجسده وإبليس بموضع من البصرة على أميال والحية بأصفهان .

( المسألة الثالثة ) في « الهدى » وجوه ( أحدها ) المراد منه كل دلالة ويسان فدخل فيه دليل العقل وكل كلام ينزل على نبي ، وفيه تنبيه على عظم نعمة الله تعالى على آدم وحواء فكانه قال وإن أبططكم من الجنة إلى الأرض فقد أنعمت عليكم بما يؤدبكم مرة أخرى إلى الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع . قال الحسن : لما أبطط آدم عليه السلام إلى الأرض أوحى الله تعالى إليه يا آدم أربع خصال فيها كل الأمر لك ولولدك . واحدة لي واحدة لك واحدة بيني وبينك وواحدة بينك وبين الناس ، أما التي لي فتعبدني لا تشرك في شيئاً ، وأما التي لك فإذا حملت نلت أجرتك ، وأما التي بيني وبينك فليكن الدعاء وعلى الإجابة ، وأما التي بينك وبين الناس فإن تصحبهم بما تحب أن يصحبوك به ( وثانيها ) ما روى عن أبي العالبيه أن المراد من الهدى الانبياء وهذا إنما يتم لو كان المخاطب بقوله ( فأما يا بنيكم مني هدى ) غير آدم وهم ذريته وبالجملة فهذا التأويل يوجب تخصيص المخاطبين بذرية آدم وتخصيص الهدى بنوع معين وهو الانبياء من غير دليل دل على هذا التخصيص .

( المسألة الرابعة ) أنه تعالى بين أن من اتبع هدايته بحقه هدلاً وحلاً بالأقدام على ما يلزم والاحجام عما يجرم فانه يصير إلى حال لا خوف فيها ولا حزن وهذه الجملة مع اختصارها تجمع شيئاً كثيراً من المعاني لأن قوله ( فأما يا بنيكم مني هدى ) دخل فيه الإنعام بجميع الأدلة العقلية والشرعية وزيادات البيان وجميع ما لا يتم ذلك إلا به من العقل ووجوه التمسك ، وجميع قوله ( فمن تبع هداي ) تأمل الأدلة بحقها والنظر فيها واستنتاج المعارف منها والعمل بها وجميع ذلك كل التكليف وجميع قوله ( فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) جميع ما أعد الله تعالى لأولاده لأن زوال الخوف يتضمن السلامة من جميع الآفات وزوال الحزن يقتضي الوصول إلى كل اللذات والمرادات وقدم عدم الخوف على عدم الحزن لأن زوال ما لا ينفى مقدم على طلب ما ينفى وهذا يدل على أن المكاف الذي أطاع الله تعالى لا يلحقه خوف في القبر ولا عند البعث ولا عند حضور الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند نصب الموازين ولا عند الصراط كما قال الله تعالى ( لا يحزنهم الفزع الأكبر وتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون ) وقال قوم من المتكلمين : إن أهوال القيامة كما تصل إلى الكفار والفساق تصل أيضاً إلى المؤمنين لقوله تعالى ( يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت ) وأيضاً فإذا انكشفت تلك الأهوال وصاروا إلى الجنة ورضوان الله صار ما تقدم كأن لم يمكن ؛ بل ربما كان زائناً في الالتذاذ بما يجده من

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٩﴾

التعيم وهذا ضعيف لأن قوله ( لا يحزنهم الفزع الأكبر ) أخص من قوله ( يوم ترونها تفزع كل مرضعة عما أرضعت ) والخاص مقدم على العام . وقال ابن زيد : لا خوف عليهم أمامهم فلين شيء أعظم في صدر الذي يموت بما يبد الموت ، فأمنهم الله تعالى منه . ثم سلام عن الدنيا فقال ( ولا هم يحزنون ) على ما خلفوه بعد وفاتهم في الدنيا ، فإن قيل : قوله ( فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) يقتضى نفي الخوف والحزن مطلقا في الدنيا والآخرة وليس الأمر كذلك لأنهما حصلا في الدنيا للؤمنين أكثر من حصولهما لنفي المؤمنين قال عليه الصلاة والسلام « حص البلاء بالأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل » وأيضا فالؤمن لا يمكنه القطع أنه أتى بالعبادات كما ينبغي غفوف التقصير حاصل وأيضا غفوف سوء العاقبة حاصل ، قلنا قرأت الكلام يدل على أن المراد ضمها في الآخرة لا في الدنيا . ولذلك حكى الله عنهم أنهم قالوا حين دخلوا الجنة ( الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن إن ربنا لنفور شكور ) أى أذهب عنا ما كنا فيه من الخوف والإشفاق في الدنيا من أن تقورتا كرامة الله تعالى التى نلتاها الآن .

( المسألة الخامسة ) قال القاضى : قوله تعالى ( فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) يدل على أمور . أحدها : أن الهدى قد يثبت ولا اعتناء فلذلك قال ( فمن تبع هداى ) ، وثانيها : بطلان القول بأن المعارف ضرورية ، وثالثها : أن اتباع الهدى تستحق الجنة ، ورابعها : إبطال التقليد لأن المقلد لا يكون متبعا للهدى .

قوله تبارك وتعالى ( والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ) لما وعد الله متبع الهدى بالأمن من العذاب والحزن عقبه بذلك من أعداء المذاب الدائم فقال ( والذين كفروا وكذبوا بآياتنا ) سواء كانوا من الإنس أو من الجن فهم أصحاب العذاب الدائم وأما التكلام في أن العذاب هل يحسن أم لا وتقدير حسنه فهل يحسن دائما أم لا ؟ فقد تقدم الكلام فيه في تفسير قوله ( وعلى أبصارهم غشوة ولم عذاب عظيم ) وهنا آخر الآيات الدالة على أن التعميم إلى نعم الله بها على جميع نبي آدم وهى دالة على التوحيد من حيث إن هذه النعم أمور خاصة فلا بد لها من محدث وعلى النبوة من حيث إن محمدا صلى الله عليه وسلم أخبر عنها موافقا لما كان موجودا في التوراة والإنجيل من غير تعلم ولا تلقين لأحد وعلى المعاد من حيث إن من قدر على خلق هذه الأشياء ابتداء قدر على خلقها إعادة وبالله التوفيق .

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي  
أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ «٤٠»

### القول في النعم الخاصة ببني إسرائيل

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أقام دلائل التوحيد والنبوة وللمعاد أولاً ثم عقبها بذكر الإنعامات العامة لكل البشر عقبها بذكر الإنعامات الخاصة على أسلاف اليهود كسراً لعنادهم ولجأهم بتذكير النعم السالفة واستئالة لقلوبهم بسببها وتنبها على ما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من حيث كونها إخباراً عن النبي . واعلم أنه سبحانه ذكرهم تلك النعم أولاً على سبيل الإجمال فقال ( يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوفى بعهديكم ) وفرع على تذكيرها الأمر بالإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال ( وآمنوا بما أنزلت مصداقاً لما معكم ) ثم عقبها بذكر الأمور التي تمنهم عن الإيمان به ، ثم ذكرهم تلك النعم على سبيل الإجمال ثانياً بقوله مرة أخرى ( يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم ) تنبيهاً على شدة غفلتهم ، ثم أورد هذا التذكير بالترقيب البالغ بقوله ( وأني فضلكم على العالمين ) مقروناً بالترهيب البالغ بقوله ( واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ) إلى آخر الآية ، ثم شرع بعد ذلك في تعديد تلك النعم على سبيل التفصيل ومن تأمل وأنصف علم أن هذا هو النهاية في حسن الترتيب لمن يريد الدعوة وتحصيل الاعتقاد في قلب المستمع . وإذا قد حققنا هذه المقدمة فلتكلم الآن في التفسير بعون الله

قوله تعالى ( يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوفى بعهديكم )  
وإيائي فارهبون ( اعلم أن فيه مسائل :

( المسألة الأولى ) اتفق المفسرون على أن إسرائيل هو يعقوب بن إسحق بن إبراهيم ويقولون إن معنى إسرائيل عبد الله لأن « إسر » في لغتهم هو العبد و « ايل » هو الله وكذلك جبريل وهو عبد الله وميكائيل عبد الله . قال القفال : قيل إن « إسر » بالعبرانية في معنى إنسان فكأنه قيل رجل الله فقوله ( يا بني إسرائيل ) خطاب مع جماعة اليهود الذين كانوا بالديانة من ولد يعقوب عليه السلام في أيام محمد صلى الله عليه وسلم .

( المسألة الثانية ) حد النعمة أنها المنفعة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير ومنهم من يقول : المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الإحسان إلى الغير ، قالوا وإنما زدنا هذا لأن النعمة يستحق بها الشكر وإذا كانت قبيحة لم يستحق بها الشكر والحق أن هذا التقيد غير معتبر لأنه

يجوز أن يستحق الشكر بالإحسان وإن كان فعله محظوراً لأن جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب ، فأى امتناع في اجتماعهما ؟ ألا ترى أن الفاسق يستحق الشكر بإنعامه والذم بمصيته فلم لا يجوز هنا أن يكون الأمر كذلك ؟ ولانرجع إلى تفسير الحمد فنقول : أما قولنا : المنفعة فلأن الضرر المحض لا يجوز أن تصكون نعمة ، وقولنا : المفعولة على جهة الإحسان فلأنه لو كان فعلاً وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به كمن أحسن إلى جاريته ليربح عليها أو أراد استدراجه إلى ضرر واختداعه كمن أطعم خبيصاً مسموماً ليهلك له يمكن ذلك ، نعمة فأما إذا كانت المنفعة مفعولة على قصد الإحسان إلى الغير كانت نعمة . إذا عرفت حد النعمة فلنضرب عليه فروعا : الفرع الأول : اعلم أن كل ما يصل إلينا آثاماً ، الليل والنهار في الدنيا والآخرة من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى ( وما بكم من نعمة فمن الله ) ثم إن النعمة على ثلاثة أوجه : أحدها : نعمة تفرد الله بها نحو أن خلق ورزق ، وثانيها : نعمة وصلت إلينا من جهة غيره بأن خلقها وخلق المنعم ومكنه من الإنعام وخلق فيه قدرة الأنعام وداعيته ووقفه عليه وهداه إليه ، ف هذه النعمة في الحقيقة أيضاً من الله تعالى ، إلا أنه تعالى لما أجزأها على يد عبده كان ذلك المبد مشكوراً ، ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ، ولهذا قال ( أن أشكر لى ولوالديك ) فبدأ بنفسه ، وقال عليه السلام « لا يشكر الله من لا يشكر الناس » وثالثها : نعمة وصلت إلينا من الله تعالى بواسطة طاعاتنا وهى أيضاً من الله تعالى لأنه لولا أنه سبحانه وتعالى وقفنا على الطاعات وأمانتنا عليها وهدانا إليها وأراح الأعداء وإلا لما وصلنا إلى شيء منها ، فظهر بهذا التقرير أن جميع النعم من الله تعالى على ما قال سبحانه وتعالى ( وما بكم من نعمة فمن الله ) الفرع الثانى : أن نعم الله تعالى على عبده ما لا يمكن حصرها على ما قال ( وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ) وإنما لا يمكن ذلك لأن كل ما أودع فينا من المنافع والذات التى نبتفع بها والجوارح والأعضاء التى نستعملها فى جلب المنافع ودفع المضار وما خلق الله تعالى فى العالم ما يلتذ به ويستدل على وجود الصانع وما وجد فى العالم ما يحصل الانزعاج برؤيته عن المعاصى مما لا يحصى عدده وكل ذلك منافع لأن المنفعة هى اللذة أو ما يكون وسيلة إلى اللذة وجميع ما خلق الله تعالى كذلك لأن كل ما يلتذ به نعمة وكل ما يلتذ به وهو وسيلة إلى دفع الضرر فهو كذلك والذى لا يكون جالباً للنفع الحاضر ولا دافعاً للضرر الحاضر فهو صالح لأن يستدل به على الصانع الحكيم فيقع ذلك وسيلة إلى معرفته وطاعته وهما وسيلتان إلى اللذات الأبدية فثبت أن جميع مخلوقاته سبحانه نعم على العبيد ، ولما كانت العقول قاصرة عن تعقيد ما فى أقل الأشياء من المنافع والحكم فكيف يمكن الإحاطة بكل ما فى العالم من المنافع والحكم ، فصح بهذا معنى قوله تعالى ( وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ) فان قيل . فإذا كانت النعم غير متناهية وما لا يتناهى لا يحصل العلم به فى حق المبد فكيف أمر بتذكرها فى قوله ( اذكروا نعمتى التى أنعمت

عليكم) والجواب أنها غير متناهية بحسب الأنواع والأشخاص إلا أنها متناهية بحسب الأجناس وذلك يكفي في التذكّر الذي يفيد العلم بوجود الصانع الحكيم . واعلم أنه لما ثبت أن استحقاق الحمد والثنا والطاعة لا يتحقق إلا على إيصال النعمة ثبت أنه سبحانه وتعالى هو المستحق لحمد الحامدين . ولهذا قال في ذم الأصنام ( هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون ) وقال تعالى ( ويعبدون من دون الله مالا ينفعهم ولا يضرهم ) وقال ( أفن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أم من لا يهدي إلا أن يهدي ) الفرع الثالث : أن أول ما أنعم الله به على عبده هو أن خلقهم أحياء والدليل عليه قوله تعالى ( كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون ، هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ) إلى آخر الآية وهذا صريح في أن أصل النعم الحياة لأنه تعالى أول ما ذكر من النعم فأنما ذكر الحياة ثم إنه تعالى ذكر جيبها سائر النعم وأنه تعالى إنما ذكر المؤمنين ليبين أن المقصود من حياة الدنيا حياة الآخرة والثواب . وبين أن جميع ما خلق قسبان مشفع ومنفع به هذا قول المعتزلة ؛ وقال أهل السنة : إنه سبحانه كما خلق المنافع خلق المضار ولا اعتراض لأحد عليه ، ولهذا سمي نفسه « النافع الضار » ولا يسأل عما يفعل . الفرع الرابع : قالت المعتزلة : إن الله تعالى قد أنعم على المكلفين بنعمة الدنيا ونعمة الدين ، وسوى بين الجميع في النعم الدينية والدنيوية ، أما في النعم الدينية فلأن كل ما كان في المقصود من اللطائف فقد فعل بهم والذي لم يفعله فخير داخل في القدرة إذ لو قدر على لطف لم يفعله بالمكلف ليق طرد المكلف ، وأما في الدنيا فعلى قول البنداديين خاصة لأن عدمه يجب رعاية الأصلح في الدنيا وعند البصريين لا يجب . وقال أهل السنة : إن الله تعالى خلق الكافر للنار ولعذاب الآخرة ثم اختلفوا في أنه هل لله نعمة على الكافر في الدنيا ؟ فهم من قال هذه النعم القليلة في الدنيا لما كانت مؤدية إلى الضرر الدائم في الآخرة لم يكن ذلك نعمة على الكافر في الدنيا ، فإن من جعل السم في الحلوى لم يعد النفع الحاصل من أكل الحلوى نعمة لما كان ذلك سبيلاً إلى الضرر العظيم ، ولهذا قال تعالى ( ولا يحسن الذين كفروا أنما عمل لم خير لأنفسهم إنما عملوا لم يريدوا ) وإنما ومنهم من قال إنه تعالى وإن لم ينم على الكافر بنعمة الدين فلقد أنعم عليه بنعمة الدنيا وهو قول القاسمي أبي بكر الباطني رحمه الله وهذا القول أصوب ويدل عليه وجوه ، أحدها : قوله تعالى ( يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ، الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً ) فبه على أنه يجب على الكل طاعته لما كان هذه النعم وهي نعمة الخلق والرزق ، ثانيها : قوله تعالى ( كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً ) إلى آخره وذكر ذلك في مرض الامتنان وشرح النعم ولو لم يصل إليهم من الله تعالى شيء من النعم لما صح ذلك . وثالثها : قوله ( يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين ) وهذا نص صريح في أن الله تعالى أنعم على الكافر إذ المخاطب بذلك هم أهل الكتاب وكانوا من الكفار وكذا قوله ( يا بني إسرائيل

اذكروا نعمتي) إلى قوله (واذ أنجبناكم) وقوله (واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون وكل ذلك عبد للنعم على العبيد ، ورايها : قوله (ألم يروا كم أهلكتنا من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض ما لم نمسك لكم وأرسلنا الساء عليهم مدراراً) وعامسها : قوله (قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه) إلى قوله (ثم أتمم تشركون) (وسادسها) قوله (ولقد مكنناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش قليلا ما تشكرون) وقال في قصة إيليس (ولا تجدوا كثرة ما شاكركم) ولو لم يكن عليهم من الله نعمة لما كان لهذا القول فائدة (وسابعها) قوله (واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الأرض) الآية ، وقال حاكياً عن شعيب (واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم) وقال حاكياً عن موسى (قال أغير الله أبنيكم إلها وهو فضلكم على العالمين) (وثامنها) قوله (ذلك بأن الله لم يك مغنياً نعمة أنعمها على قوم) وهذا صريح (وتاسعها) قوله (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق) (وعاشرها) قوله تعالى (واذا أذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم) (الحادي عشر) قوله (هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم برح طيبة وفرحوا بها) إلى قوله (فلما أنجاهم إذا هم يبغون في الأرض بغير الحق) (الثاني عشر) قوله (وهو الذي جعل لكم الليل لباساً) وقوله (هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والهار مبصرا) (الثالث عشر) (ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفراً وأحلوا قومهم دار البوار ، جهنم يصلونها وبئس القرار) (الرابع عشر) (الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره) (الخامس عشر) قوله تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار) وهذا صريح في إثبات النعمة في حق الكفار .

واعلم أن الخلاف في هذه المسألة راجع إلى العبارة ، وذلك لأنه لا نزاع في أن هذه الأشياء أضى الحياة والعقل والسمع والبصر وأنواع الرزق والمنافع من الله تعالى إنما الخلاف في أن أمثال هذه المنافع إذا حصل عقيبها تلك المضار الأبدية هل يطلق في العرف عليها اسم النعمة أم لا ؟ ومعلوم أن ذلك نزاع في مجرد عبارة ، وأما الذي يدل على أن ما لا يلتذ به المكلف فهو تعالى إنما خلقه ليتفنع به في الاستدلال على الصانع وعلى لطفه وإحسانه فأمر (أحدها) قوله تعالى في سورة أنى أمر الله (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده) فبين تعالى أنه إنما بعث الرسل مبشرين ومنذرين ولاجل الدعوة إلى وحدانيته والإيمان بتوحيده وعده ، ثم إنه تعالى قال (خلق السموات والأرض بالحق تعالى عما يشركون ، خلق الإنسان من نطفة فاذا هو خصم مبين) (فبين أن حدوث العبد مع ما فيه من الكفر من أعظم الدلائل على وجود الصانع وهو انقلابه من حال إلى حال ، من كونه نطفة ثم خلقه ثم مضى إلى أن ينتهي من أخس أحواله



وهو كونه نقطة إلى أشرف أحواله وهو كونه خصباً ميبثاً ، ثم ذكر بعد ذلك وجوه إنعامه فقال (والإنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون) إلى قوله (هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون) بين بذلك الرد على الدهرية وأصحاب الطوائف لانه تعالى بين أن الماء واحد والتراب واحد ومع ذلك اختلفت الألوان والطعوم والروائح ، ثم قال (ونضر لكم الليل والنهار) بين به الرد على المنجمين وأصحاب الأفلاك حيث استدل بحركاتها وبكونها مسخرة على طريقة واحدة على حدوثها فأثبت سبحانه وتعالى بهذه الآيات أن كل ما في العالم مخلوق لأجل المكلفين لأن كل ما في العالم مما يغير ذات المكلف ليس مخلوق من أن يلد به المكلف ويستروح إليه فيحصل له به سرور أو يتحمل عنه كلفة أو يحصل له به اعتبار نحو الأجسام المؤذية كالحيات والعقارب فيذكر بالنظر إليها أنواع العقاب في الآخرة فيحتوز منها ويستدل بها على المنعم الأعظم ، ثبت أنه لا يخرج شيء من مخلوقاته عن هذه المنافع ، ثم إنه سبحانه وتعالى نبه على عظم إنعامه بهذه الأشياء في آخر هذه الآيات فقال (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) (وثانيها) قوله تعالى (وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله) خبى بذلك على أن كون النعمة واصله إليهم يوجب أن يكون كفرانها سبباً للتبديل ، (وثالثها) قوله في قصة قارون (وأحسن كما أحسن الله إليك) وقال (ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض وأصبح عليكم نعمه ظاهرة وباطنة) وقال (أفأنتم ما تمنون آتاهم تخلفوه أم نحن الخالقون) وقال (فبأى آلاء ربكما تكذبان) على سبيل التكرير وكل ما في هذه السورة فهو من النعم ، إما في الدين أو في الدنيا فهذا ما يتعلق بهذا الباب .

(المسألة الثالثة) في النعم المخصوصة بنبي إسرائيل قال بعض العارفين : عيد النعم كثيرون وعيد المنعم قليلون ، فآله تعالى ذكر بنبي إسرائيل بنعمه عليهم ولما آل الأمر إلى أمة محمد ﷺ ذكرهم بالمنعم قال (فاذكروني أذكركم) فدل ذلك على فضل أمة محمد ﷺ على سائر الأمم . واعلم أن نعم الله تعالى على بني إسرائيل كثيرة (أ) استقدمهم عما كانوا فيه من البلاد من فرعون وقومه وأبدلهم من ذلك بتمكينهم في الأرض وتخليصهم من العبودية كما قال (وزيد أن ننم على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين ونمنن لهم في الأرض ونزى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون) (ب) جعلهم أنبياء وملوكاً بعد أن كانوا عبداً للقطط فأهلك أعداءهم وأورثهم أرضهم وديارهم وأمواهم كما قال (كذلك وأورثناها بني إسرائيل) (ج) أنزل عليهم الكتب العظيمة التي ما أنزلها على أمة سواهم كما قال (ولذا قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً وآتاكم ما لم يؤت أحداً من العالمين) (د) روى هشام عن ابن عباس أنه قال من نعمة الله تعالى على بني إسرائيل أن نجاهم من آل فرعون وظلال عليهم في التيه الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى في التيه وأعطاهم الحجر الذي

كان كراس الرجل يسقيهم ما شاءوا من الماء متى أرادوا فاذا استنفوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء عنهم وأعطاهم صوداً من النور ليضيء لهم بالليل وكان رؤسهم لا تنفث وتياهم لا تبلى .  
واعلم أنه سبحانه وتعالى إنما ذكرهم بهذه النعم لوجوه (أحدها) أن في جملة النعم ما يشهد بصدق محمد ﷺ وهو التوراة والإنجيل والزيور (وثانيها) أن كثرة النعم توجب عظم المصيبة فذكرهم تلك النعم لكي يحذروا مخالفة ما دعوا إليه من الإيمان بمحمد ﷺ وبالقرآن (وثالثها) أن تذكير النعم الكثيرة يوجب الحياء عن إظهار المخالفة (ورابعها) أن تذكير النعم الكثيرة يفيد أن المنعم خصهم من بين سائر الناس بها ومن خص أحداً بنعم كثيرة فإظهار أنه لا يزيلها عنهم لما قيل : إتمام المعروف خير من ابتدائه فكان تذكير النعم السالفة يطمع في النعم الآتية ، وذلك الطمع مانع من إظهار المخالفة والمخالفة . فإن قيل : هذه النعم ما كانت على المخاطبين بل كانت على آبائهم فكيف تكون نعماً عليهم وسبباً لعظم مصيبتهم ؟ والجواب من وجوه (أحدها) لولا هذه النعم على آبائهم لما بقوا فما كان يحصل هذا النسل فصارت النعم على الآباء كآثارها نعم على الأبناء (وثانيها) أن الانتساب إلى الآباء وقد خصهم الله تعالى بنعم الدين والدنيا نعمة عظيمة في حق الأولاد (وثالثها) الأولاد متى سمعوا أن الله تعالى خص آباءهم بهذه النعم لمكان طاعتهم وإعراضهم عن الكفر والجحود ورغب الولد في هذه الطريقة لأن الولد مجبول على التشبه بالآب في أفعال الخير فيصير هذا التذكير داعياً إلى الاشتغال بالخيرات والإعراض عن الشرور .

أما قوله تعالى ( وأوفوا بعهدي أوف بعهديكم فاعلم أن العهد يضاف إلى المعاهد والمعاهد جميعاً وذكروا في هذا العهد قولين ، الأول : أن المراد منه جميع ما أمر الله به من غير تخصيص ببعض التكليف دون بعض ثم فيه زوايات ، إحداهما : أنه تعالى جعل تمريره لإيام نعمه عهداً له عليهم من حيث يلزمهم القيام بشكرها كما يلزمهم الوفاء ، بالعهد والميثاق ، وقوله ( أوف بعهديكم ) أراد به الثواب والمغفرة . فجعل الوعد بالثواب شيئاً بالعهد من حيث اشتراكهما في أنه لا يجوز الإخلال به ، ثانيها . قال الحسن : المراد منه العهد الذي أخذه الله تعالى على بني إسرائيل في قوله تعالى ( وبشأنهم اثني عشر شعباً ) ، وقال الله ( إن معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة ) إلى قوله ( ولأدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار ) فن زكى الله بعهده وفي الله له بعهده ، وثالثها : وهو قول جمهور المفسرين أن المراد أوفوا بما أمرتكم به من الطاعات ونهيتكم عنه من المعاصي أوف بعهديكم ، أي أوفوا بعهديكم وأدخلكم الجنة وهو الذي حكاها الضحاك عن ابن عباس وتحقيقه ما جاء في قوله تعالى ( إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ) إلى قوله تعالى ( ومن أوفى بعهده من الله فاستشروا بيحكم الذي يابئتم به ) .

القول الثاني : أن المراد من هذا العهد ما أثبتته في الكتب المتقدمة من وصف محمد صلى الله عليه وسلم وأنه سيعتبه على ما صرح بذلك في سورة المائدة بقوله ( وإذا أخذ الله ميثاق بني

(إسرائيل) إلى قوله (لا كفرون عنكم سيئاتكم ولا تدخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار) وقال في سورة الأعراف (ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتقون الرسول الذي يأتيهم بكلماته من وراء الحجاب ولا يجادلوا فيه ولا يمشون) وأما عهد الله معهم فهو أن ينجز لهم ما وعدهم من وضع ما كان عليهم من الإصر والاضلال التي كانت في أعناقهم ، وقال (وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لآية الله) وقال (وإذا قال عيسى ابن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدق لما بين يدي من التوراة ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد) وقال ابن عباس إن الله تعالى كان عهد إلى بني إسرائيل في التوراة أني باعث من بني إسماعيل نبياً آمياً فمن تبعه وصدق بالتوراة الذي يأتي به — أنى بالقرآن — غفرت له ذنبه وأدخلته الجنة وجعلت له أجرين ، أجراً باتباع ما جاء به موسى وجاءت به سائر أنبياء بني إسرائيل ، وأجراً باتباع ما جاء به محمد النبي الأمي من ولد إسماعيل وتصديق هـذا في قوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون) إلى قوله (أولئك يؤتون أجراً مرتين بما صبروا) وكان على بن عيسى يقول تصديق ذلك في قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته) وتصديقه أيضاً فيها روى أبو موسى الأشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «ثلاثة يؤتون أجراً مرتين رجل من أهل الكتاب آمن بيمسي ثم آمن بحمد صلى الله عليه وسلم فله أجران ، ورجل أدب أمته فأحسن تأديبها وعلما فأحسن تعليمها ثم اعتقها وزوجها فله أجران ، ورجل أطاع الله وأطاع سيده فله أجران» بقى ههنا سؤالان :

السؤال الأول: لو كان الأمر كما قلتم فكيف يجوز من جماعتهم جحد ؟ والجواب من وجهين : الأول أن هذا العلم كان حاصلًا عند العلماء بكتبهم لكن لم يكن لهم العدد الكثير لجواز منهم كتابته الثاني : أن ذلك النص كان نصاً خفياً لا جلياً لجواز وقوع الشكوك والشبهات فيه .

السؤال الثاني : الشخص المباشر به في هذه الكتب إما أن يكون قد ذكر في هذه الكتب وقت خروجه ومكان خروجه وسائر التفاصيل المتعلقة بذلك أو لم يذكر شيء من ذلك ، فإن كان ذلك النص نصاً جلياً واردة في كتب منقولة إلى أهل العلم بالتواتر فكان يتمتع قدرتهم على الكتاب وكان يلزم أن يكون ذلك معلوماً بالضرورة من دين الأنبياء المتقدمين . وإن كان الثاني لم يدل ذلك النص على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لاحتمال أن يقولوا : إن ذلك للمبشر به سيجي . بعد ذلك على ما هو قول جمهور اليهود . والجواب أن الذين حلوا قوله تعالى (وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم) على الأمر بالتأمل في الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة على ما شرحناه في القول الأول إنما اختاروه لقوة هذا السؤال ، فأما من أراد أن ينصر القول الثاني فإنه يجب عنه بأن تعيين الزمان والمكان لم يكن منصوحاً عليه نصاً جلياً يمر به كل أحد بل كان منصوحاً

عليه نصاً خفياً فلا جرم لم يردم أن يعلم ذلك بالضرورة من دين الأنبياء المتقدمين عليهم السلام ولذا كر الآن بعض ما جاء في كتب الأنبياء المتقدمين من البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فالأول : جاء في الفصل التاسع من السفر الأول من التوراة أن هاجر لما غضبت عليها سارة ترى لها ملك [ من قبل ] الله فقال لها يا هاجر أين تريد من ومن أين أقبلت ؟ قالت أهرب من سيدى سارة فقال لها ارجعي إلى سيدتك واخضعي لها فإن الله سيكثر زرعك وذريتك . وستجلين وتلدن ابناً وتسمينه إسماعيل من أجل أن الله سميع تبتلك وخشوعك وهو يكون عين الناس وتكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة إليه بالخضوع وهو يشكر على رغم جميع إخوته .

واعلم أن الاستدلال بهذا الكلام أن هذا الكلام خرج مخرج البشارة وليس يجوز أن يشر الملك من قبل الله بالظلم والجور ويأمر لا يتم إلا بالكذب على الله تعالى ومعلوم أن إسماعيل وولده لم يكونوا منصرفين في الكل أعنى في معظم الدنيا ومعظم الأمم ولا كانوا مخالطين للكل على سبيل الاستيلاء إلا بالإسلام لأنهم كانوا قبل الإسلام محصورين في البادية لا يتجاسرون على الدخول في أوائل العراق وأوائل الشام إلا على أتم خوف فلما جاء الإسلام استولوا على الشرق والغرب بالإسلام وما جزو الأمم ووطنوا بلادهم ومازجهم الأمم وحجوا بيوتهم ودخلوا باديتهن بسبب مجاورة الكعبة ، فلم يكن النبي ﷺ صادقاً لكانت هذه المخالطة منهم للأمم ومن الأمم لهم معصية لله تعالى وخروجها عن طاعته إلى طاعة الشيطان والله تعالى عن أن يشر بما هذا سبيله ( والثاني ) جاء في الفصل الحادى عشر من السفر الخامس « إن الرب إلهكم يقم لكم نبياً مثلى من بينكم ومن إخوانكم » وفي هذا الفصل أن الرب تعالى قال لموسى « إني مقم لهم نبياً مثلك من بين إخوانهم وإسماعيل لم يسمع كلمتى التى يؤديها عنى ذلك الرجل باسمي أنا أتقم منه » وهذا الكلام يدل على أن النبى الذى يقمه الله تعالى ليس من بنى إسرائيل كما أن من قال لنبى هاشم : إنه سيكون من إخوانكم إمام ، عقل أنه لا يكون من بنى هاشم ، ثم إن يعقوب عليه السلام هو إسرائيل ولم يكن له أخ إلا العيص ولم يكن العيص ولد من الأنبياء سوى أيوب وإنه كان قبل موسى عليه السلام فلا يجوز أن يكون موسى عليه السلام مبشراً به ، وأما إسماعيل فإنه كان أخاً لإسحق والد يعقوب ثم إن كل نبى يصح بعد موسى كان من بنى إسرائيل فالتبى عليه السلام ما كان منهم لكنه كان من إخوانهم لأنه من ولد إسماعيل الذى هو أخو إسحاق عليهم السلام . فإن قيل قوله « من بينكم » منع من أن يكون المراد عمداً ﷺ لأنه لم يقم من بين بنى إسرائيل . قلنا بل قد قام من بينهم لأنه عليه السلام ظهر بالحجاز فبعث بمكة وهاجر إلى المدينة وبها تكامل أمره وقد كان حول المدينة بلاد اليهود كيموى قينقاع والتضير وغيرهم ، وأيضاً فإن الحجاز يقارب الشام وجمهور اليهود كانوا آنذاك بالشام فإذا قام محمد بالحجاز قد قام من بينهم ، وأيضاً فإنه إذا كان من إخوانهم فقد قام من بينهم فإنه ليس بعيد منهم ( والثالث ) قال في الفصل العشرين من هذا السفر « إن

الرب تعالى جاء في طور سيناء وطلع لنا من ساعير وظهر من جبال فاران وصف عن بيته عنوان  
 القديسين فتحمهم المزمع وحبيهم إلى الشعوب ودعا الجميع قديسيه بالبركة ، وجه الاستدلال : أن جبل  
 فاران هو الحجاز لأن في التوراة أن اسماعيل تعلم الرمي في بركة فاران ، ومعلوم أنه إنما سكن  
 بمكة . إذا ثبت هذا فنقول : إن قوله « فتحمهم المزمع » لا يجوز أن يكون المراد اسماعيل عليه السلام  
 لأنه لم يحصل عقيب سكنى اسماعيل عليه السلام هناك عز ولا اجتماع هناك روايات القديسين  
 فوجب حمله على محمد عليه السلام . قالت اليهود : المراد أن النار لما ظهرت من طور سيناء ظهرت  
 من ساعير نار أيضاً ومن جبل فاران أيضاً فانتشرت في هذه المواضع قلنا هذا لا يصح لأن الله  
 تعالى لو خلق ناراً في موضع فاته لا يقال جاء الله من ذلك إذا تابع ذلك الواقعة وحسب نزل في ذلك  
 الموضع أو عقوبة وما أشبه ذلك . وعندكم أنه لم يتبع ظهور النار وحسب ولا كلام إلا من طور سيناء  
 فما كان ينبغي إلا أن يقال ظهر من ساعير ومن جبل فاران فلا يجوز وروده كما لا يقال جاء الله  
 من الغمام إذا ظهر في الغمام احتراق ونيران كما يتفق ذلك في أيام الربيع ، وأيضاً ففي كتاب حقوق  
 بيان ما قلنا وهو جاء الله من طور سيناء والقدس من جبل فاران ، وانكشف السبيل من بهاء محمد  
 وأمتلاك الأرض من محمده . يكون شعاع منظر مثل النور يحفظ بلده بمنزلة المنيا بأمامه ويصحب  
 سباع الطير أجناده قام ففسح الأرض وتأمل الأمم وبحث عنها فتضمضت الجبال القديمة وانضمت  
 الروابي الدهرية ، وترعزعت ستور أهل مدين ركبت الخيول ، علو ، مراكب الاقياد والغوث  
 وسنزع في قسبك إغراقاً ونزعا وترتوي السهام بأمرك يا عهدة تواء وتخور الأرض بالآهار ولقد  
 وأنتك الجبال فار تاعث وانحرف عنك شؤبوب السيل وفرت المهارى فقيرا ورجعا ورفعت أيديها  
 وجلا وفرقا وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما وسارت السما في برق سهامك ولعلنا يأنك  
 تنسوخ الأرض غضباً وتدوس الأمم زجراً لأنك ظهرت بخلص أمتك وإتقاد تراب أبائك  
 هكذا نقل عن ابن رزين الطبري . أما النصارى فقال أبو الحسين رحمه الله في كتاب الفرقد  
 رأيت في تقويم « وظهر من جبال فاران لقد تقطعت السماء من بهاء محمد المحمود وترتوي السهام  
 بأمرك المحمود لأنك ظهرت بخلص أمتك وإتقاد مسيحك » فظهر بما ذكرنا أن قوله تعالى في  
 التوراة « ظهر الرب من جبال فاران » ليس معناه ظهور النصارى بل معناه ظهور شخص  
 موصوف بهذه الصفات وما ذاك إلا رسولنا محمد ﷺ . فلنقلوا المراد بحمى الله تعالى ولما قال  
 في آخر الكلام « وإتقاد مسيحك » قلنا لا يجوز وصف الله تعالى بأنه يركب الخيول ويأمن شعاع  
 منظره مثل النور وبأنه جاز المشاهر القديمة ، أما قوله « وإتقاد مسيحك » فإن محمداً عليه السلام  
 أُنقذ المسيح من كذب اليهود والنصارى ( والرابع ) ما جاء في كتاب أشعيا في الفصل الثاني  
 والعشرين منه « قومي فازهرى مصباحك ، يريد مكة ، فقد دنا وتلك وكرامة الله تعالى طالعاً عليك  
 فقد تجلج الأرض الظلام وغطى على الأمم الضباب والرب يشرق عليك إشراقاً ويظهر كرامته

عليك تسير الأمم إلى نورك والمملوك إلى ضوء طلوعك وارضى بصرك إلى ما حولك وتأمل فانهم مستجمعون عندك ويحجونك ويأتيك ولذك من بلد بعيد لأنك أم القرى فأولاد سائر البلاد كأنهم أولاد مكة وتزين ثيابك على الأرائك والسرور حين ترين ذلك تسرين وتبهجين من أجل أنه يميل إليك ذخائر البحر ويصح إليك عساكر الأمم ويساق إليك كباش مدين ويأتيك أهل سبأ ويتحدثون بنعم الله ويمجدونه وتسير إليك أغصان فاران ويرفع إلى مذبحي ما يرضيني وأحدث حيثذ ليت يمدحني حمداً ، فوجه الاستدلال أن هذه الصفات كلها موجودة لمكة فانه قد حج إليها عساكر الأمم ومال إليها ذخائر البحر وقوله « وأحدث ليت يمدحني حمداً » معناه أن العرب كانت تلي قبل الاسلام فنقول ليك لاشريك لك إلا شريك هو لك تملكه وما ملك ، ثم صار في الاسلام : ليك اللهم ليك ، لاشريك لك ليك ، فهذا هو الحمد الذي جده الله ليت يمدحه . فان قيل المراد بذلك بيت المقدس وسيكون ذلك فيما بعد . قلنا لا يجوز أن يقول الحكميم « قد دنا وقتك » مع أنه مادنا بل الذي دنا أمر لا يوافق رضاه ومع ذلك لا يتحذر منه وأيضاً فإن كتاب أشعياء مملوء من ذكر البادية وصفتها ، وذلك يطال قولهم ( والخامس ) روى السياني في تفسيره في السفر الأول من التوراة أن الله تعالى أوحى إلى إبراهيم عليه السلام قال « قد أجيبت دعائك في إسما عيل وباركت عليه فكبيرة وعظيمة جداً وسيد اثني عشر عظيماً وأجعله لامة عظيمة » والاستدلال به أنه لم يكن في ولد إسما عيل من كان لامة عظيمة غير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فأما دعاء إبراهيم عليه السلام وإسما عيل فكان لرسولنا عليه الصلاة والسلام لما فرغ من بناء الكعبة وهو قوله ( ربنا وابنت فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويمد لهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم ) ولهذا كان يقول عليه الصلاة والسلام « أنا دعوة إني إبراهيم وبشارة عيسى » وهو قوله ( ومبشراً رسول يأتي من يمدى اسمه أحمد ) فانه مشتق من الحمد والاسم المشتق من الحمد ليس إلا لئيتنا فان اسمه محمد وأحمد ومحمود . قيل إن صفته في التوراة أن مولده بمكة ومسكنه بطيبة وملكه بالشام وأمه الحامدون . ( والسادس ) قال المسيح للحواريين « أنا أذهب وسيأتيكم الفار قليط روح الحق الذي لا يتكلم من قبل نفسه إنما يقول كما يقال له » وتصديق ذلك ( إن أنجب إلا ما يوحى إلى ) وقوله ( قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أنجب إلا ما يوحى إلى ) أما « الفار قليط » في تفسيره وجهان : أحدهما أنه الشافع المشفع وهذا أيضاً صفته عليه الصلاة والسلام ، الثاني قال بعض النصارى : الفار قليط هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكان في الأصل فاروق كما يقال راووق للفدى يروق به وأما « ليط » فهو التحقيق في الأمر كما يقال شيب أشيب ذو شيب وهذا أيضاً صفة شرعنا لأنه هو الذي يفرق بين الحق والباطل ( والسابع ) قال دانيال ليعتصر حين سأل عن الرؤيا التي كان رآها من غير أن تصفا عليه : رأيت أنها الملك منظرأها ملكاً رأسه من الذهب الأبرز ومساعدته من الفضة ويطته وغذاه من نحاس وساقاه من حديد وبعضها

من خرف ورأيت حجراً يقطع من غير قاطع وحك رجل ذلك الصنم ودقها دقا شديداً فتفتت الصنم كله حديد ونحاسه وفضته وذهبه وصارت رقائماً وعصفت بها الرياح فلم يوجد لها أثر وصار ذلك الحجر الذي حك ذلك الرجل من ذلك الصنم جبلاً عالياً امتلأت به الأرض فهذا رؤياك أيها الملك . وأما تفسيرها فأنت الرأس الذي رأيته من الذهب ويقوم بمحك ملكة أخرى دونك والمملكة الثالثة التي تشبه النحاس تنسبط على الأرض كلها ، والمملكة الرابعة تكون قوتها مثل الحديد ، وأما الرجل التي كان بعضها من خرف فإن بعض المملكة يكون عزيزاً وبعضها يكون ذليلاً وتكون كلمة الملك متفرقة ويقوم إله السماء في تلك الأيام ملكة أبدية لا تتغير ولا تزول وإنها تزيل جميع الممالك وسلطانها يطول جميع السلاطين وتقوم هي إلى البحر الداهر فهذا تفسير الحجر الذي رأيت أنه يقطع من جبل بلا قاطع حتى دق الحديد والنحاس والخرف والله أعلم بما يكون في آخر الزمان . فهذه هي البشارات الواردة في الكتب المتضمنة بحديث رسولنا محمد ﷺ

أما قوله تعالى (أوف بميثكم) فقالت المعتزلة : ذلك الميثم هو ما دل العقل عليه من أن الله تعالى يجب عليه إحصاء الثواب إلى المطيع وصح وصف ذلك الوجوب بالمعنى لأنه بحيث يجب الوفاء به فكان ذلك أوكد من الميثم بالإنجاب بالنذر واليمين : وقال أصحابنا : إنه لا يجب للمعبد على الله شيء ، وفي هذه الآية ما يدل على ذلك لأنه تعالى لما قدم ذكر النعم ، ثم رتب عليه الأمر بالوفاء بالمعبد دل على أن تلك النعم السالفة توجب عهد المعبودية ، وإذا كان كذلك كان أداء العبادات أداء لما وجب بسبب النعم السالفة وأداء الواجب لا يكون شيئاً لواجب آخر ، ثبت أن أداء التكليف لا يوجب الثواب فيمثل قول المعتزلة بل التفسير الحق من وجهين : الأول : أنه تعالى لما وعد بالثواب وكل ما وعد به استحالة أن لا يوجد ، لأنه لو لم يوجد لقلب خبره الصدق كذباً والكذب عليه محال ، والمقتضى إلى المحال محال فكان ذلك واجب الوقوع فكان ذلك أكد ما ثبت باليمين والنذر ، الثاني : أن يقال الميثم هو الأمر والميثم يجوز أن يكون مأموراً إلا أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مأموراً لكنه سبحانه وتعالى جرى في ذلك على موافقة اللفظ كقوله (يخادعون الله وهو خادعهم ، ومكروا ومكر الله) وأما قوله (وإياي فارهبون) فاعلم أن الرعدة هي الخوف قال المتكلمون : الخوف منه تعالى هو الخوف من عقابه وقد يقال في المكلف إنه غائف على وجهين : أحدهما مع العلم والآخر مع الظن ، أما العلم فإذا كان على يقين من أنه أتى بكل ما أمر به واحترز عن كل ما نهى عنه فإن خوفه إنما يكون من المستقبل ، وعلى هذا نصف الملائكة والأنبياء عليهم السلام بالخوف والرعدة قال تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) وأما الظن فإذا لم يقطع بأنه فعل المأمورات واحترز عن المنيات فحفظ يخاف أن لا يكون من أهل الثواب ، واعلم أن كل من كان خوفه في الدنيا أشد كان أمته يوم القيامة أكثر وبالعكس . روى أنه ينادى مناد يوم القيامة وعز وجلالي إنني لا أجمع على عبيد خوفين ولا امتنين من أمثلي في الدنيا خوفته يوم القيامة ومن غافني في الدنيا أمته يوم

وَأَمِنُوا بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرِينَ  
وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ ﴿٤١﴾

القيامة ، وقال المارفون : الخوف خوفان خوف العقاب وخوف الجلاد ، والاول نصيب أهل الظاهر ، والثاني نصيب أهل القلب ، والاول يزول ، والثاني لا يزول . واعلم أن في الآية دلالة على أن كثرة النعم تعظم المصيبة ، ودلالة على أن تقدم العهد يعظم المخالفة ودلالة على أن الرسول كما كان مبعوثاً إلى العرب كان مبعوثاً إلى بني إسرائيل : وقوله ( وإيى فارهيون ) يدل على أن المرء يجب أن لا يخاف أحداً إلا الله تعالى ، وكما يجب ذلك في الخوف فكذلك في الرجاء والامل وذلك يدل على أن الكل يقضاء الله وقدره إذ لو كان العبد مستقلاً بالفعل لوجب أن يخاف منه كما يخاف من الله تعالى وحيث يطل الحصر الذي دل عليه قوله تعالى ( وإيى فارهيون ) بل كان يجب أن لا يهرب إلا نفسه ، لأن مفاتيح الثواب والعقاب بيده لا بيد الله تعالى فوجب أن لا يخاف إلا نفسه وأن لا يخاف الله البتة ، وفيها دلالة على أنه يجب على المكلف أن يأتي بالطاعات والخوف والرجاء وأن ذلك لا بد منه في صحته والله أعلم .

قوله تعالى ( وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم ولا تكونوا أول كافرين ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً وإيى فاتقون )

اعلم أن المخاطبين بقوله ( وآمنوا ) هم بنو إسرائيل ويدل عليه وجهان . الاول : أنه معطوف على قوله ( اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم ) كأنه قيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي وآمنوا بما أنزلت ، الثاني : أن قوله تعالى ( مصدقا لما معكم ) يدل على ذلك . أما قوله ( بما أنزلت ) ففيه قولان الأقوى أنه القرآن وعليه دليلان . أحدهما : أنه وصفه بكونه مزلزلاً وذلك هو القرآن لأنه تعالى قال ( نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل ) والثاني : وصفه بكونه مصدقا لما معهم من الكتب وذلك هو القرآن وقال قتادة : المراد ( آمنوا بما أنزلت ) من كتاب ورسول تجدونه مكتوباً في التوراة والإنجيل . أما قوله ( مصدقا لما معكم ) ففيه تفسيران : أحدهما : أن في القرآن أن موسى وعيسى حتى وإن التوراة والإنجيل حتى وأن التوراة أنزلت على موسى والإنجيل على عيسى عليهما السلام فكان الإيمان بالقرآن مؤكداً للإيمان بالتوراة والإنجيل فكانه قيل لهم إن كنتم تريدون المبالغة في الإيمان بالتوراة والإنجيل فآمنوا بالقرآن فإن الإيمان به يؤكد الإيمان بالتوراة والإنجيل ، والثاني : أنه حصلت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم بالقرآن في التوراة والإنجيل فكان الإيمان بمحمد وبالقرآن تصديقاً للتوراة والإنجيل ، وتكذيباً لمحمد والقرآن تكذيباً للتوراة



والإنجيل، وهذا التفسير أولى لأن على التفسير الأول لا يلزم الإيمان بمحمد عليه السلام لأنه مجرد كونه غيراً عن حكون التوراة والإنجيل حقاً لا يجب الإيمان بنبوته: أما على التفسير الثاني يلزم الإيمان به لأن التوراة والإنجيل إذا اشتغلا على كون محمد صلى الله عليه وسلم صادقاً فالإيمان بالتوراة والإنجيل يوجب الإيمان بكون محمد صادقاً لا محالة، ومعلوم أن الله تعالى إنما ذكر هذا الكلام ليكون حجة عليهم في وجوب الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم، فثبت أن هذا التفسير أولى. واعلم أن هذا التفسير الثاني يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من وجهين: الأول: أن شهادة كتب الأنبياء عليهم السلام لا تكون إلا حقاً، والثاني: أنه عليه السلام أخبر عن كتبهم ولم يكن له معرفة بذلك إلا من قبل الوحي، أما قوله (ولا تكونوا أول كافر به) فمعناه أول من كفر به أو أول فريق أو فوج كافر به أو ولا يمكن كل واحد منكم أول كافر به، ثم فيه سؤالان: الأول كيف جعلوا أول من كفر به وقد سبقهم إلى الكفر به مشركو العرب؟ والجواب من وجوه: أحدها: أن هذا تعرض بأنهم كان يجب أن يكونوا أول من يؤمن به لمعرفته به وبصفته ولأنهم كانوا هم المبشرون بزمان محمد صلى الله عليه وسلم والمستفتون على الذين كفروا به فلما ثبت أن مريم على العكس لقوله تعالى (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به) وثانيها: يجوز أن يراد ولا تكونوا مثل أول كافر به يعني من أشرك من أهل مكة، أى ولا تكونوا وأنتم تعرفونه مذكوراً في التوراة والإنجيل مثل من لم يعرفه وهو مشرك لا كتاب له. وثالثها: ولا تكونوا أول كافر به من أهل الكتاب لأن هؤلاء كانوا أول من كفر بالقرآن من بني إسرائيل وإن كانت قريش كفروا به قبل ذلك، ورابعها: ولا تكونوا أول كافر به، يعني بكتابكم يقول ذلك لعلمائهم أى ولا تكونوا أول أحد من أمتكم كذب كتابكم لأن تكذيبكم بمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب تكذيبكم بكتابكم، وخامسها: أن المراد منه بيان تفليط كفرهم وذلك لأنهم لما شاهدوا المعجزات الدالة على صدقه عرفوا البشارات الواردة في التوراة والإنجيل بمقدمه فكان كفرهم أشد من كفر من لم يعرف إلا نوحاً واحداً من الدليل والسابق إلى الكفر يكون أعظم ذنباً عن بعده لقوله عليه السلام «من سب سبته سيئة فعليه وزرها ووزر من حمل بها» فلما كان كفرهم عظيماً وكفر من كان سابقاً في الكفر عظيماً فقد اشتركا من هذا الوجه فصح إطلاق اسم أحدهما على الآخر على سبيل الاستعارة، وسادسها: المعنى ولا تكونوا أول من جدد مع المعرفة لأن كفر قريش كان مع الجهل لا مع المعرفة، وسابعها: أول كافر به من اليهود لأن النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وبها فرقة والنضير فكفروا به ثم تابعت سائر اليهود على ذلك الكفر فكانت قبل أول من كفر به من أهل الكتاب وهو كفوله (وأنى فضلتكم على المألين) أى على عالمي زمانهم، وثامنها: ولا تكونوا أول كافر به عند سماعكم بذكره بل تثبتوا فيه وراجعوا عقولكم فيه، وتسامها: أن لفظ «أول» صلة والمعنى ولا تكونوا كافرين به، وهذا ضعيف، السؤال

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾

الثاني : أنه كان يجوز لهم الكفر إذ لم يكونوا أولاً ، والجواب من وجوه : أحدها : أنه ليس في ذكر تلك الشيء دلالة على أن ما عداه بخلافه ، وثانيها أن قوله ( وآمنوا بما أنزلت مصداقاً لما معكم ) دلالة على أن كفرهم أولاً و آخراً محذور ، وثالثها : أن قوله ( رفع السموات بنير عمد ترونها ) لا يدل على وجود عمد لا يزونها ، وقوله ( وقتلهم الأنبياء بنير حتى ) لا يدل على وقوع قتل الأنبياء بحق . وقوله عقيب هذه الآية ( ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً ) لا يدل على إباحة ذلك بالتمن الكثير ، فكذا هنا ، بل المقصود من هذه السبابة استعظام وقوع المجدد والإنكار ممن قرأ في الكتب نعمت رسول الله صلى الله عليه وسلم صفته ، ورأبها : قال الميرد : هذا الكلام خطاب لقوم غوطبوا به قبل غيرهم فقبل لهم لا تكفروا بمحمد فإنه سيكون بعدكم الكفار فلا تكونوا أنتم أول الكفار لأن هذه الآية موجهة لمريد الإيمان وذلك لأنهم إذا سبقوا إلى الكفر فلما أن يقتدى بهم غيرهم في ذلك الكفر أو لا يكون كذلك ؛ فإن اقتدى بهم غيرهم في ذلك الكفر كان لهم وزر ذلك الكفر ووزر كل من كفر إلى يوم القيامة وإن لم يقتدى بهم غيرهم اجتمع عليهم أمران ، أحدهما : السبق إلى الكفر ، والثاني : التفرد به ، ولا شك في أنه منقصة عظيمة قوله ( ولا تكونوا أول كافر به ) إشارة إلى هذا المعنى .

أما قوله ( ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً ) فقد بينا في قوله ( أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى أن الاشتراء يوضع موضع الاستبدال فكذا الثمن يوضع موضع موضع البدل عن الشيء والموضع منه فإذا اختير على ثواب الله شيء من الدنيا فقد جعل ذلك الشيء ثمناً عند فاعله . قال ابن عباس رضي الله عنهما : إن رؤساء اليهود مثل كعب بن الأشرف وحي بن أخطب وأمثالهما كانوا يأخذون من فقراء اليهود الهدايا وعلبو أنهم لو اتبعوا محمداً لا تقطعت عنهم تلك الهدايا فأصروا على الكفر لئلا ينقطع عنهم ذلك القدر المحقر ، وذلك لأن الدنيا كلها بالنسبة إلى الدين قليلة جداً ففسبتها إليه نسبة للمتناهى إلى غير المتناهى ، ثم تلك الهدايا كانت في نهاية القلة بالنسبة إلى الدنيا ، فالقليل جداً من القليل جداً أى نسبة له إلى الكثير الذى لا يتناهى ؟ واعلم أن هذا النبى صحيح سواء كان فيهم من فعل ذلك أو لم يكن ، بل لو ثبت أن عبادهم كانوا يأخذون الرشا على كتمان أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وتحريف ما يدل على ذلك من التوراة كان الكلام آمين ، وأما قوله ( ولا تألفوا فاقنون ) فيقرب معناه مما تقدم من قوله ( ولا تألفوا فاقنون ) والفرق أن الرهبة عبارة عن الخوف ، وأما الالتقاء فأنما يحتاج إليه عند الجزم بمحصل ما يتق منه فكأنه تعالى أمرهم بالرهبة لأجل أن جواز العقاب قائم ، ثم أمرهم بالتقوى لأن تعين العقاب قائم .

قوله تعالى ( وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ )

## وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكُمُوا مَعَ الرَّاٰكِمِينَ ﴿٣١﴾

اعلم أن قوله سبحانه ( وآتوا بما أنزلت ) أمر بترك الكفر والضلال وقوله ( ولا تلبسوا الحق بالباطل ) أمر بترك الاغراء والاضلال ، واعلم أن اضلال الغير لا يحصل إلا بطريقتين ، وذلك لأن ذلك الغير إن كان قد سمع دلائل الحق فاضلاله لا يمكن إلا بتشويش تلك الدلائل عليه وإن كان ما سمعها فاضلاله إنما يمكن بانخفاء تلك الدلائل عنه ومنعه من الوصول إليها فقوله ( ولا تلبسوا الحق بالباطل ) إشارة إلى القسم الأول وهو تشويش الدلائل عليه وقوله ( وتكتنوا الحق ) إشارة إلى القسم الثاني وهو منعه من الوصول إلى الدلائل ، واعلم أن الأظهر في الباء التي في قوله ( بالباطل ) أنها باء الاستعانة كالتي في قولك : كتبت بالقلم والمعنى ( ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي تورودنها على السامعين ، وذلك لأنه النصوص الواردة في التوراة والإنجيل في أمر محمد عليكم كانت نصوصاً خفية يحتاج في معرفتها إلى الاستدلال ، ثم إنهم كانوا يصادون فيها ويشوشون وجه الدلالة على المتأملين فيها بسبب إلقاء الشبهات ، فهذا هو المراد بقوله ( ولا تلبسوا الحق بالباطل ) فهو المذكور في قوله ( وجادلوا بالباطل إيدحوضوا به الحق ) أمأقوله ( وأنتم تعلمون أي تعلمون ما في اضلال الحق من الضرر العظيم المائد عليكم يوم القيامة ، وذلك لأن ذلك التليس صار صارفاً للخلق عن قبول الحق إلى يوم القيامة وذاعياً لهم إلى الاستمرار على الباطل إلى يوم القيامة ولا شك في أن موقعه عظيم ، وهذا الخطاب وإن ورد فيهم ، فهو تنبيه لسائر الخلق وتحذير من مثله فنصار الخطاب وإن كان خاصاً في الصورة لكنه عام في المعنى ، ثم هنا بحثان :

( البحث الأول ) قوله ( وتكتنوا الحق ) جرم داخل تحت حكم النهي بمعنى ( ولا تكتنوا أو منصوب بإحضار أن :

( البحث الثاني ) أن النهي عن اللبس والكتن وإن تقيد بالعلم فلا يدل على جوازهما حال عدم العلم ، وذلك لأنه إذا لم يعلم حال الشيء لم يعلم أن ذلك اللبس والكتن حق أو باطل ، وما لا يعرف كونه حقاً أو باطلاً لا يجوز الإقدام عليه بالنقي ولا بالإثبات ، بل يجب التوقف فيه ، وسبب ذلك التشديد أن الإقدام على الفعل الضار مع العلم بكونه ضاراً أخفش من الإقدام عليه عند الجهل بكونه ضاراً فلما كانوا عالمين بما في التليس من المفساد كان إقدامهم عليه أقبح ، والآية دالة على أن العالم بالحق يجب عليه إظهاره ويحرم عليه كتمانها واقه أعلم .

قوله تعالى ( وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين )

اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما أمرهم بالإيمان أولاً ثم نهام عن لبس الحق بالباطل وكتن دلائل النبوة ثانياً ، ذكر بعد ذلك بين ما لهم من الشرائع وذكر من جهة الشرائع ما كان كالمقدم

والأصل فيها وهو الصلاة التي هي أعظم العبادات البدنية والزكاة التي هي أعظم العبادات المالية  
وههنا مسائل :

( المسألة الأولى ) القائلون بأنه لا يجوز تأخير بيان المجمعل عن وقت الخطاب قالوا إنما  
جاء الخطاب في قوله ( وأقيموا الصلاة بعد أن كان النبي ﷺ وصف لهم أركان الصلاة وشراؤها  
فكانت له تعالى قال وأقيموا الصلاة التي عرفتموها والقائلون بجواز التأخير قالوا يجوز أن يراد الأمر  
بالصلاة وإن كانوا لا يعرفون أن الصلاة ما هي ويكون المقصود أن يوطن السامع نفسه على  
الامتثال وإن كان لا يعلم أن المأمور به ما هو كما أنه لا نزاع في أن يحسن من السيد أن يقول لعبد  
إني أمرتك غداً بشيء فلا بد وإن فعله ويصكون غرضه منه بأن يعزم العبد في الحال على أدائه في  
الوقت الثاني :

( المسألة الثانية ) قالت المعتزلة : الصلاة من الأسماء الشرعية قالوا لأنها أمر حدث في الشرع  
فاستحال أن يكون الاسم الموضوع قد كان حاصلًا قبل الشرع ، ثم اختلفوا في وجه التشبيه فقال  
بعضهم : أصلاً في اللغة الدعاء قال الأعشى :

عليك مثل الذي صليت فاعتصم عينا فانجنب المرء مضطجعا

وقال آخر :

وقابلها الريح في دنيا وصلى على دنيا وارتسم

وقال بعضهم : الأصل فيها الأروم قال الشاعر :

لم أكن من جنتها علم الله وإني بحرها اليوم صالي

أي ملازم ، وقال آخرون بل هي مأخوذة من المصل وهو الفرس الذي يتبع غيره . والأقرب أنها  
مأخوذة من الدعاء إذ لا صلاة إلا ويقع فيها الدعاء أو ما يجري مجراه وقد تكون صلاة ولا يحصل  
فيها متابعة الغير وإذا حصل في وجه التشبيه ناعم كل الصور كان أولى أن يحمل وجه التشبيه شيئاً  
يختص ببعض الصور . وقال أصحابنا من المجازات المشهورة في اللغة إطلاق اسم الجزء على الكل  
ولما كانت الفضلة الشرعية مشتملة على الدعاء لا جرم أطلق اسم الدعاء عليها على سبيل المجاز ، فان  
كان مراد المعتزلة من كونها اسماً شرعياً هذا . فذلك حق وإن كان المراد أن الشرع ارتجل هذه اللفظة  
ابتداءً لهذا المسمى فهو باطل وإلا لما كانت هذه اللفظة عربية ، وذلك يناقض قوله تعالى ( إنا أنزلناه  
قرآنًا عربياً ) أما الزكاة فهي في اللغة عبارة عن الباء يقال زكا الزرع إذا نما ، وعن التطهير قال الله  
تعالى ( أفئت زكاة ) أي تطاهرة وقال ( قد أطلع من تركي ) أي تطهر وقال ( ولو لا فضل  
الله عليكم ورحمته ما زكي منكم من أحد أبداً ) وقال ( ومن تركي قائماً يتزكى لنفسه ) أي تطهر بطاعة  
الله ، ولعل إخراج نصف دينار من عشرين ديناراً سمي بالزكاة تشبيهاً بهذين الوجهين ، لأن في  
إخراج ذلك القدر تنمية للبقية من حيث البركة فإن الله يرفع البلاء عن ذلك المال بسبب تركية

آمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ  
أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾

تلك العلية فصار ذلك الإعطاء نماء في المعنى وإن كان قصصاً في الصورة، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم «عليكم بالصدقة فإن فيها ست خصال ثلاثة في الدنيا وثلاثة في الآخرة، فأما التي في الدنيا فتزيد في الرزق وتكثر المال وتعمر الديار، وأما التي في الآخرة فتستر العورة وتصير ظلاً فوق الرأس وتكون سترًا من النار» ويجوز أن تسمى الزكاة بالوجه الثاني من حيث إنها تطهر مخرج الزكاة عن كل الذنوب، ولهذا قال تعالى لثيبه (خذي من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها) (المسألة الثالثة) قوله تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) خطاب مع اليهود وذلك يدل على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع. أما قوله تعالى (واركعوا مع الرّاكعين) فقيسه وجوه أحدها: أن اليهود لا ركوع في صلاتهم فخص الله الركوع بالذكر تحريضاً لهم على الإتيان بصلاة المسلمين، وثانيها: أن المراد صلوا مع المصلين، وعلى هذا يزول التكرار لأن في الأول أمر تعالى بإقامتها وأمر في الثاني بفعلها في الجملة، وثالثها: أن يكون المراد من الأمر بالركوع هو الأمر بالخضوع لأن الركوع والخضوع في اللغة سواء فيكون نسيماً عن الاستكبار المنعوم وأمرًا بالتذلل كما قال للؤمنين (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه) أدلة على المؤمنين أظفرة على الكافرين) وكقوله نادياً لرسوله عليه السلام (واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين) وكذلك له بقوله (فيا رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لا نفضوا من حولك) وهكذا في قوله تعالى إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) فكانت تعالى لما أمرهم بالصلاة والزكاة أمرهم بعد ذلك بالانقياد والخضوع وذلك القرد. وحكى الأصمعي عن بعضهم أنه إنما أمر الله تعالى بني إسرائيل بالزكاة لأنهم كانوا لا يؤتون الزكاة وهو المراد بقوله تعالى (وأطعموا السكينة) وأطعمهم السكينة ويقول (وأطعمهم الرّيا وأطعمهم أموال الناس بالباطل) فأظهر الله تعالى في هذا الموضع ما كان مكتوماً ليحذروا أنت يقتضهم في سائر أسرارهم ومعاصيهم فيصير هذا كالإخبار عن الغيب الذي هو أحد دلائل نبوة محمد ﷺ.

قوله تعالى (آمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ) اعلم أن المدة في آمُرُونَ الناس بالبر للتعريض مع التثريب والتعجب من حالهم، وأما البر فهو اسم جامع لأعمال الخير، ومنه بر الوالدين وهو طاعتهما، ومنه عمل مبرور، أي قد رضي به الله تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال بر في يمينه أي صدق ولم يخنه، ويقال صدقت وبررت، وقال تعالى (ولكن البر من اتقى) فأخبر أن البر جامع للتعوى، واعلم أنه سبحانه

وتعالى لما أمر بالإيمان والشرائع بناء على ما خصهم به من النعم ورجعهم في ذلك بناء على ما أخذ آخر ، وهو أن التغافل عن أعمال البر منع حث الناس عليها مستقيم في القول ، إذ المقصود من أمر الناس بذلك إما النصيحة أو الشفقة ، وليس من العقل أن يشفق الإنسان على غيره أو أن ينصح غيره ويهمل نفسه فخرهم الله تعالى من ذلك بأن قرعهم بهذا الكلام . واختلفوا في المراد بالبر في هذا الموضع على وجوه ، أحدها : وهو قول السدى أنهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله وينهونهم عن معصية الله ، وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية ، وثانيها : قول ابن جريج أنهم كانوا يأمرون الناس بالصلاة والزكاة وهم كانوا يتركونها وقائلها : أنه إذا جاءهم أحد في الخفية لاستسلام أمر محمد صلى الله عليه وسلم قالوا هو صادق فيما يقول وأمره حق فاتبعوه ، وهم كانوا لا يقيمونه لطعنهم في الهدايا والصلوات التي كانت تصل إليهم من أتباعهم ، ورابعها : أن جماعة من اليهود كانوا قبل مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم يخفون مشركي العرب أن رسولا سيظهر منكم ويدعو إلى الحق وكانوا يرغبونهم في اتباعه فلما بعث الله محمدا حسدوه وكفروا به ، فبكتهم الله تعالى بسبب أنهم كانوا يأمرون باتباعه قبل ظهوره فلما ظهر تركوه وأعرضوا عن دينه ، وهذا اختيار أبي مسلم ، وخامسها : وهو قول الزجاج أنهم كانوا يأمرون الناس بئذ الصدقة ، وكانوا يشحون بها لأن الله تعالى وصفهم بقساوة القلوب وأكل الربا والسحت ، وسادسها : لعل المناهقين من اليهود كانوا يأمرون باتباع محمد صلى الله عليه وسلم في الظاهر ، ثم إنهم كانوا في قلوبهم مشركين له فوجههم الله تعالى عليه ، وسابعها : أن اليهود كانوا يأمرون غيرهم باتباع التوراة ثم إنهم خالفوه لأنهم وجدوا فيها ما يدل على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم إنهم ما آمنوا به أما قوله ( وتنسون أنفسكم فالنسيان عبارة عن السهو الحادث بعد حصول العلم والنامي غير مكلف ومن لا يكون مكلفا لا يجوز أن يذمه الله تعالى على ما صدر منه فالمراد بقوله ( وتنسون أنفسكم أنكم تغفلون عن حق أنفسكم وتعلمون عما لها فيه من النفع ، أما قوله ( وأنتم تتلون الكتاب ) فعناه تقرأون التوراة وتدرسونها وتعلمون بما فيها من الحث على أفعال البر والإعراض عن أفعال الإثم . وأما قوله ( أفلا تعلمون ) فهو تنجب للعقلاء من أفعالهم ونظيره قوله تعالى ( أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعلمون ) وسبب التعجب وجوه ، الأول : أن المقصود من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إرشاد الغير إلى تحصيل المصلحة وتجنبه عما يورثه في المفسدة ، والإحسان إلى النفس أولى من الإحسان إلى الغير وذلك معلوم بشواهد العقل والنقل فن وعظ ولم يتعظ فكأنه أتى بفعل متناقض لا يقبله العقل فلذا قال ( أفلا تعلمون ) الثاني : أن من وعظ الناس وأظهر عليه الخلق ثم لم يتعظ صار ذلك الوعظ سببا لارغبة الناس في المعصية لأن الناس يقولون إنه مع هذا العلم لولا أنه مطلع على أنه لا أصل لهذه التخريفات وإلا لما أقدم على المعصية فصيير هذا داعيا لهم إلى التهاون بالدين والجراة على المعصية فإذا كان غرض الواعظ الإصرار عن المعصية ثم أتى بفعل

يوجب الجراءة على المعصية فكأنه جمع بين المتنافرين ، وذلك لا يليق بأفعال العقلاء ، فلماذا قال ( أفلا تعلمون ) ( الثالث ) أن من وعظ فلا بد وأن يجتهد أن يصير وعظه نافذاً في القلوب ، والافهام على المعصية بما ينفر القلوب عن القبول ، فن وعظ كان غرضه أن يصير وعظه مؤثراً في القلوب ، ومن عصى كان غرضه أن لا يصير وعظه مؤثراً في القلوب فالجمع بينهما متناقض غير لائق بالعقلاء ، ولهذا قال على رضى الله عنه : قسم ظهري رجلاً ن عالم متبك وجاهل متنسك . وبقي ههنا مسائل :

( المسألة الأولى ) قال بعضهم : ليس العاصي أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر واحتجوا بالآية والمعقول ، أما الآية فقوله ( أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ) ولا شك أنه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم ، وقال أيضاً ( لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ) وأما المعقول فهو أنه لو جاز ذلك لجاز لمن يزني بأمرأة أن ينكر عليها في أثناء الزنا على كشفها عن وجهها ، ومعلوم أن ذلك مستنكر . والجواب : أن المكلف مأمور بشيئين ، أحدهما : ترك المعصية والثاني : منع الغير عن فعل المعصية والإخلال بأحد التكليفين لا يقتضى الإخلال بالآخر أما قوله ( أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ) فهو نهى عن الجمع بينهما والنهى عن الجمع بين الشيئين يصح حمله على وجهين ( أحدهما ) أن يكون المراد هو النهى عن نسيان النفس مطلقاً ( والآخر ) أن يكون المراد هو النهى عن ترغيب الناس في البر حال كونه ناسياً للنفس وعندنا المراد من الآية هو الأول لا الثاني ، وعلى هذا التقدير يسقط قول هذا المحقق ، وأما المعقول الذى ذكره فيلزمهم .

( المسألة الثانية ) احتجت المعتزلة بهذه الآية على أن فعل البعد غير مخلوق لله عز وجل فقالوا قوله تعالى ( أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ) إنما يصح ويحسن لو كان ذلك الفعل منهم ، فأما إذا كان مخلوقاً فيهم على سبيل الاضطراب فإن ذلك لا يحسن إذ لا يجوز أن يقال للأسود : لم لا تبيض ؟ لما كان السواد مخلوقاً فيه . والجواب : أن قدرته لما صلحت الضدين فإن حصل أحد الضدين دون الآخر لا مرجح كان ذلك محض الاتفاق ، والامر بالاتفاق لا يمكن التوخيخ عليه . وإن حصل المرجح فإن كان ذلك المرجح منه عاد البحث فيه ، وإن حصل من الله تعالى فبند حصوله يصير ذلك الطرف راجحاً والآخر مرجوحاً والمرجوح متمنع الوقوع لأنه حال الاستواء لما كان متمتع الوقوع لحال المرجوحية أولى بأن يكون متمتع الوقوع وإذا امتنع أحد التقيضين وجب الآخر وحيث لا يهود عليكم كل ما أوردتموه علينا ، ثم الجواب الحقيقي عن السك : أنه « لا يسأل عما يفعل » .

( المسألة الثالثة ) ( ١ ) عن أنس رضى الله عنه قال عليه الصلاة والسلام « مرت لية أسرى بى على قوم تقرض شفاهم بمقاريض من النار فقلت يا اخي يا جبريل من هؤلاء ؟ فقال هؤلاء خطباء من أهل الدنيا كانوا يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم » ( ب ) وقال عليه الصلاة والسلام « إن فى النار رجلاً يتأذى أهل النار برميحه فقيل من هو يا رسول الله ؟ قال عالم لا يتفقه بعلمه » ( ج ) وقال عليه الصلاة والسلام « مثل الذى يعلم الناس الخير ولا يعمل به كالسراج يضيئ للناس »

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ﴿٥٥﴾  
الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿٥٦﴾

ويحرق نفسه « (د) وعن الشعبي : يطلع قوم من أهل الجنة إلى قوم من النار فيقولون لم دخلتم النار ونحن إنما دخلنا الجنة بفضل تعليمكم ؟ فقالوا إنا كنا نأمر بالخير ولا نفعله . كما قيل : من وعظ بقوله ضاع كلامه ، ومن وعظ بفعله نفذت سهامه . وقال الشاعر :

[ يا أيها الرجل المسلم غيره هلا لنفسك كان ذا التعلم  
تصف الدوام لذي السقام وذى الضنا كما يصح به وأنت سقيم  
ابدا بنفسك فانها عن غيبها فاذا انتهت عنه فأنت حكيم  
فهناك يقبل إن وعظت ويقتدى بالرأى . منك وينفع التعلم

قيل : حمل رجل في ألف رجل أبلغ من قول ألف رجل في رجل ، وأما من وعظ وانمط فحله عند الله عظيم

روى أن يزيد بن هارون مات وكان واعظاً زاهداً فرؤى في المنام قبيلاً له ما فعل الله بك ؟ فقال غمرل وأول ماسأني منك وتكبر فقالا من ربك ؟ قلت أما تستحيان من شيخ دعا الناس إلى الله تعالى كذا وكذا سنة فتقولان له من ربك ؟ وقيل للقبلى عند النزاع قل لا إله إلا الله فقال : إن بيتاً أنت ساكنه غير نحتاج إلى السرج

قوله سبحانه وتعالى ( واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين ، الذين يظنون أنهم ملأوا ربهم وأنهم إليه راجعون ) في الآية مسائل :

( المسألة الأولى ) اختلفوا في الخطابين بقوله سبحانه وتعالى ( واستعينوا بالصبر والصلاة ) فقال قوم : هم المؤمنون بالرسول قال لأن من ينكر الصلاة أصلاً والصبر على دين محمد ﷺ لا يكاد يقال له استعن بالصبر والصلاة ، فلا جرم وجب صرفه إلى من صدق بمحمد صلى الله عليه وسلم ولا ينتفع أن يكون الخطاب أولاً في : إسرائيل ثم يقع بعد ذلك خطاباً للؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم ، والأقرب أن الخطابين هم بنو إسرائيل لأن صرف الخطاب إلى غيرهم يوجب تفكيك النظم . فان قيل كيف يؤمرون بالصبر والصلاة مع كونهم منكروين لما ؟ قلنا لا نسلم كونهم منكروين لها . وذلك لأن كل أحد يعلم أن الصبر على ما يجب الصبر عليه حسن وأن الصلاة التي هي تواضع للعائق والاشتغال بذكر الله تعالى يسلى عن عن الدنيا وآفاتهما ، إنما الاختلاف في الكيفية فان صلاة اليهود واقعة على كيفية وصلاة المسلمين على كيفية أخرى . وإذا كان متعلق الأمر هو الماهية التي هي القدر المشترك زال الإشكال المذكور وعلى هذا نقول : إنه تعالى لما أمرهم بالإيمان وبترك الإحلال وبالترام الشرائع وهي الصلاة والزكاة يؤكل ذلك شاقاً عليهم لما فيه من ترك الرياسات



والإعراض عن المال والجاه لاجرم حاج الله تعالى هذا المرض فقال ( واستعينوا بالصبر والصلاة )  
 ( المسألة الثانية ) ذكروا في الصبر والصلاة وجوهاً ، أحدها : كأنه قيل واستعينوا على ترك  
 ما تحبون من الدنيا والدخول فيما تستغله طابعكم من قبول دين يمدح صلى الله عليه وسلم بالصبر أى  
 بحبس النفس عن اللذات فإنكم إذا كلفتم أنفسكم ذلك مررت عليه وخف عليها ثم إذا ضمنتم الصلاة  
 إلى ذلك ثم الأمر ، لأن المشتغل بالصلاة لا بد وأن يكون مشغلاً بذكر الله عز وجل وذكر جلاله  
 وقهره وذكر رحمته وفضله ، فإذا تذكّر رحمته صار مائلاً إلى طاعته وإذا تذكّر عقابه ترك معصيته  
 فيسهل عند ذلك اشتغاله بالطاعة وتركه للخصية ، وثانيها : المراد من الصبر هنا هو الصوم لأن  
 الصائم صابر عن الطعام والشراب ، ومن حبس نفسه عن قضاء شهوة البطن والفرج زالت عنه  
 كبورات حب الدنيا ، فإذا انضاف إليه الصلاة استثار القلب بأنوار معرفة الله تعالى وإنما قدم  
 الصوم على الصلاة لأن تأثير الصوم في إزالة ما لا يبنى وتأثير الصلاة في حصول ما يبنى والنفي  
 مقدم على الإثبات ، ولأنه عليه الصلاة والسلام قال « الصوم جنة من النار » وقال الله تعالى ( إن  
 الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ) لأن الصلاة تمنع عن الاشتغال بالدنيا وتخشع القلب ويحصل  
 بسببها تلاوة الكتاب والوقوف على ما فيه من الوعد والوعيد والمواعظ والآداب الجميلة وذكر  
 مصير الخلق إلى دار الثواب أو دار العقاب رغبة في الآخرة وقرّة عن الدنيا فيهربون عن الإنسان  
 حينئذ ترك الرياسة ، ومقطعة عن المخلوقين إلى قبة خدمة الخالق وتطهير هذه الآية قوله تعالى ( يا أيها  
 الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين ) أما قوله تعالى ( وإنها ) ففي هذا الضمير  
 وجوه أحدها : الضمير عائد إلى الصلاة أى صلاة تقيّة إلا على الخاشعين ، وثانيها : الضمير عائد  
 إلى الاستعانة التي يدل عليها قوله واستعينوا ) وثالثها : أنه عائد إلى جميع الأمور التي أمر بها بنوا  
 إسرائيل ونهاى عنها من قوله ( اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم ) إلى قوله ( واستعينوا ) والعرب  
 قد تضرع الشيء اختصاراً أو تقتصر فيه على الأيمان إذا وثقت بلم المخاطب فيقول القائل : ما طيبها  
 أفضل من فلان يعني الأرض ، ويقولون : ما بين لا يبقيا أكرم من فلان يتون المدينة وقال تعالى  
 ( ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ) ولا ذكر للأرض ، أما قوله ( لكثرة ) أى  
 لشدة تقيّة على هؤلاء سهلة على الخاشعين فيجب أن يكون ثوابهم أكثر وثواب الخاشع أقل  
 وذلك منكر من القول ، قلنا ليس المراد أن الذي يلحتمهم من التمسك أكثر مما يلحق الخاشع وكيف  
 يكون ذلك والخاشع يستعمل عند الصلاة جوارحه وقلوبهم سمعه وبصره ولا يغل عن تدبر ما يأتي  
 به من الذكر والتدليل والخشوع ، وإذا تذكّر الوعيد لم يخجل من حسرة وغم ، وإذا ذكر الوعد فكثرت  
 ذلك ، وإذا كان هذا فعل الخاشع فالتقل عليه بفعل الصلاة أعظم ، وإنما المراد بقوله ( وإنها تقيّة  
 على من لم يخشع أنه من حيث لا يمتد في فعلها ثواباً ولا في تركها عقاباً فيصعب عليه فعلها .  
 فالخاشع أن المالح إذا لم يمتد في فعلها منفعة تقل عليه فعلها لأن الاشتغال بما لا فائدة فيه يقل

على الطبع أما الموحّد فلما اعتقد في فعلها أعظم المنافع وفي تركها أعظم المضار لم يقل ذلك عليه لما يعتقد في فعله من الثواب والنور العظيم بالنعم المقيم والخلاص من العذاب الأليم ، ألا ترى إلى قوله ( الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم ) أى يتوقعون نيل ثوابه والخلاص من عقابه . مثله إذا قيل للمريض كل هذا الشيء المرغّب أن اعتقد أن له فيه شفاء سهل ذلك عليه ، وإن لم يعتقد ذلك فيه صعب الأمر عليه ، وعليه يحمل قوله عليه الصلاة والسلام «وجعلت قرّة عينى فى الصلاة» وصف الصلاة بذلك للرجوه التى ذكرناها لا لأنها كانت لا تثقل عليه ، وكيف وكان عليه الصلاة والسلام يصلى حتى تودمت قدماءه ، وأما الخشوع فهو التذلل والخضوع . أما قوله ( الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم ) فلامفسرين فيه قولان ، الأول : أن الظن بمعنى العلم قالوا لأن الظن وهو الاعتقاد الذى يتأخر عنه تجرّز النقيض يقتضى أن يكون صاحبه غير جازم بيوم القيامة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز فوجب أن يكون المراد من الظن ههنا العلم ، وسبب هذا الجواز أن العلم والظن يشتركان فى كون كل واحد منهما اعتقاداً راجحاً إلا أن العلم راجع مانع من النقيض والظن راجع غير مانع من النقيض فلما اشتبها من هذا الوجه صح إطلاق اسم أحدهما على الآخر ، قال أوس بن حجر :

فأرسلته مستيقن الظن أنه غلط ما بين الشراسيف خائف

وقال تعالى (إنى ظننت أنى ملاق حسايه ) وقال ( ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون ) ذكر الله تعالى ذلك إنكاراً عليهم وبعثاً على الظن ولا يجوز أن يعمهم على الاعتقاد المجوز للنقيض ثبت أن المراد بالظن ههنا العلم .

( القول الثانى ) أن يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقى ، ثم ههنا وجوه ( الأول ) أن نجعل ملاقة الرب مجازاً عن الموت ، وذلك لأن ملاقة الرب مسبب عن الموت فأطلق المسبب والمراد منه السبب ، وهذا مجاز مشهور فإنه يقال لمن مات إنه لقي ربه . إذا ثبت هذا فنقول : وإنما لكسيرة إلا على الحاشمين الذين يظنون الموت فى كل لحظة ، وذلك لأن كل من كان متوقفاً للموت فى كل لحظة فإنه لا يفارق قلبه الخشوع فهم يبادرون إلى التوبة ، لأن خوف الموت مما يقوى دواعى التوبة ولأنه مع خشوعه لا بد فى كل حال من أن لا يأمن بتقصيراً جرى منه فيلزمه التلافي ، فإذا كان حاله ما ذكرنا كان ذلك داعياً له إلى المبادرة إلى التوبة ، الثانى : أن تفسر ملاقة الرب بملاقة ثواب الرب وذلك مطلق لا معلوم فإن الزاهد العابد لا يقطع بكونه ملاقاً لثواب الله بل يظن إلا أن ذلك الظن مما يحمله على كمال الخشوع . الثالث : المعنى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم بذنوبهم فإن الإنسان الخاشع قد يسيء ظنه بنفسه وبأعماله فيغلب على ظنه أنه يلقى الله تعالى بذنوبه فندد ذلك يسارع إلى التوبة وذلك من صفات المدح . بقى هنا مسائلتان :

( المسألة الأولى ) استدلل بعض الأصحاب بقوله ( ملاقوا ربهم ) على جواز رؤية الله تعالى

وقالت المعتزلة : لفظ القضاء لا يفيد الرؤية والدليل عليه الآية والخبر والعرف . أما الآية فقوله تعالى ( فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه ) والمناق لا يرى به ، وقال ( ومن فضل ذلك يلق أفعاباً ) وقال تعالى في معرض التهديد ( واتقوا الله واعلموا أنكم ملائقوه ) فهذا يتناول الكافر والمؤمن ، والرؤية لا تثبت للكافر فعلنا أن القضاء ليس عبارة عن الرؤية . وأما الخبر فقوله عليه السلام « من حلف على يمين ليقطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان » وليس المراد رأى الله تعالى لأن ذلك ونصف أهل النار ، وأما الخبر فهو قول المسلمين فيمن مات لقي الله ، ولا يمتنع أنه رأى الله عز وجل ، وأيضاً فالقضاء يراد به القرب عن لقاء على وجه يزول الحجاب بينهما ، ولذلك يقول الرجل إذا حجب عن الأمير : ما لقيته بعد . وإن كان تد رآه ، وإذا أذن له في الدخول عليه يقول لقيته ، وإن كان ضريراً ، ويقال لقي فلان جهداً شديداً ولقيته من فلان الداهية ، ولقي فلان حمامه ، وكل ذلك يدل على أن القضاء ليس عبارة عن الرؤية ويدل عليه أيضاً قوله تعالى ( فالتقى الماء على أمر قد قدر ) وهذا إنما يصح في حق الجسم ولا يصح على الله تعالى . قال الأصحاب : القضاء في أصل اللغة عبارة عن وصول أحد الجسمين إلى الآخر بحيث يماسه بمسطحة يقال : لقي هذا ذلك إذا ماسه والصل به ، ولما كانت الملاقة بين الجسمين المدركين سبباً لوصول الإدراك بحيث يتمتع بإجراء اللفظ على الماسة وجب حمله على الإدراك لأن إطلاق لفظ السبب على السبب من أقوى وجوه المجاز ، كتب أنه يجب حمله لفظ القضاء على الإدراك أكثر ما في الباب أنه ترك هذا المعنى في بعض الصور لدليل يخصه فوجب إجراؤه على الإدراك في الباقى ، وعلى هذا التقرير زالت السؤالات . أما قوله : ( فأعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه ) والمناق لا يرى به ؛ قلنا : فلأجل هذه الضرورة المراد إلى يوم يلقونه حسابه وحكمه إلا أن هذا الإضمار على خلاف الدليل وإنما يصار إليه عند الضرورة ففي هذا الموضع لما اضطررنا إليه اعتبرناه ، وأما في قوله تعالى ( أنهم ملائقوا ربهم ) لا ضرورة في صرف اللفظ عن ظاهره ولا في إضمار هذه الزيادة فلا جرم وجب تعليق القضاء بالله تعالى لا بحكم الله ، فإن اشتغلوا بذكر الدلائل العقلية ألغى تمتع من جواز الرؤية بينا ضعفها وحجته يستقيم التمسك بالظاهر من هذا الوجه .

( المسألة الثانية ) المراد من الرجوع إلى الله تعالى الرجوع إلى حيث لا يكون لهم مالك سواء وأن لا يملك لهم أحد تقبلاً ولا ضراً غيره كالكانوا كذلك في أول الخلق لجعل مصيرهم إلى مثل ما كانوا عليه أولاً رجوعاً إلى الله من حيث كانوا في سائر أيام حياتهم قد يملك غيره الحكم عليهم ويملك أن يضرم وينفعهم وإن كان الله تعالى مالكا لهم في جميع أحوالهم ، وقد احتج بهذه الآية فريقان من المبطلين . الأول : المجسمة فإنهم قالوا الرجوع إلى غير الجسم محال فلما ثبت الرجوع إلى الله وجب كون الله جسماً ، الثاني : التناحية فإنهم قالوا الرجوع إلى الشيء مسبوق

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ  
عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٥٧﴾

بالكون عنده ، فذلك هذه الآية على كون الأرواح قديمة وأنها كانت موجودة في عالم الروحانيات والجواب عنها قد حصل بناء على ما تقدم .

قوله تبارك وتعالى ( يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين ) اعلم أنه تعالى إنما أعاد هذا الكلام مرة أخرى توكيداً للحجة عليهم وتخليطاً من ترك اتباع محمد صلى الله عليه وسلم ثم قرنه بالوعيد ، وهو قوله ( واتقوا يوماً ) كأنه قال إن لم تطيعوني لأجل سوائف نعمتي عليكم فأطيعوني للخوف من عقابي في المستقبل . أما قوله ( وأني فضلتكم على العالمين ) ففيه سؤال وهو أنه يلزم أن يكونوا أفضل من محمد عليه السلام وذلك باطل بالاتفاق والجواب عنه من وجوه أحدها : قال قوم : العالم عبارة عن الجمع الكثير من الناس كقولك رأيت عالماً من الناس ، والمراد منه الكثير لا الكل ، وهذا ضعيف لأن لفظ العالم مشتق من العلم وهو الدليل فكل ما كان دليلاً على الله تعالى كان عالماً فكان من العالم ، وهذا تحقيق قول المتكلمين : العالم كل موجود سوى الله ، وعلى هذا لا يمكن " حصص لفظ العالم ببعض المحدثات ، وثانيها : المراد فضلتكم على عالمي زمانكم وذلك لأن الشخص الذي سيوجد بعد ذلك وهو الآن ليس بموجود لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه لأن شرط العالم أن يكون موجوداً والشئ حال عدمه لا يكون موجوداً قاله حال عدمه لا يكون من العالمين ، وأن محمداً عليه السلام ما كان موجوداً في ذلك الوقت ، فكان ذلك الوقت من العالمين فلا يلزم من كون بني إسرائيل أفضل العالمين في ذلك الوقت كونهم أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت ، وهذا هو الجواب أيضاً عن قوله تعالى ( إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً وآتاكم مالم يأت أحداً من العالمين ) وقال ( ولقد اخترناكم على علم على العالمين ) وأراد به عالمي ذلك الزمان ، وإنما كانوا أفضل من غيرهم بما أعطوا من الملك والرسالة والكتب الإلهية ، وثالثها : أن قوله ( وأني فضلتكم على العالمين ) عام في العالمين لكنه مطلق في الفضل والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة فالآية تدل على أن بني إسرائيل فضلتهم على العالمين في أمر ما وهذا لا يقتضي أن يكونوا أفضل من كل العالمين في كل الأمور بل عليهم وإن كانوا أفضل من غيرهم في أمر واحد فغيرهم يكون أفضل منهم فيما عدا ذلك الأمر وعند ذلك يظهر أنه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى ( إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين ) على أن الأنبياء أفضل من الملائكة . بقي منها أحاديث :

البحث الأول : قال ابن زيد : أراد به المؤمنين منهم لأن عصاتهم مسخروا قرعة وخنازير على

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يَنْصَرُونَ «٨»

ما قال تعالى ( وجعل منهم القردة والخنازير ) وقال ( لمن الذين كفروا من بني إسرائيل ) .  
( البحث الثاني ) أن جميع ما غايب الله تعالى به بني إسرائيل تنبيه للعرب لأن الفضيلة بالنبي قد لحقتهم ، وجميع أقاصيص الأنبياء تنبيه وإرشاد قال الله تعالى ( الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ) وقال ( وابتغوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم ) وقال ( لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ) ولذلك روى قتادة قال : ذكر لنا أن عمر بن الخطاب كان يقول قد مضى والله بنوا إسرائيل وما يبقى ما تسمعون عن غيركم .

( البحث الثالث ) قال القفال : النعمة بكسر النون المنحة وما ينعم به الرجل على صاحبه قال تعالى ( وتلك نعمة تمنها على ) وأما النعمة بفتح النون فهو ما ينعم به في العيش ، قال تعالى ( ونعمة كانوا فيها فاكهين ) .

( البحث الرابع ) قوله تعالى ( وأنى فضلكم على العالمين ) يدل على أن رعاية الأصلح لا تعجب على الله تعالى لا في الدنيا ولا في الدين لأن قوله ( وأنى فضلكم على العالمين ) يتناول جميع نعم الدنيا والدين ، فذلك التفضيل إما أن يكون واجباً أو لا يكون واجباً فإن كان واجباً لم يجر جملة منة عليهم لأن من أدى واجباً فلا منة له على أحد وإن كان غير واجب مع أنه تعالى خصص البعض بذلك دون البعض فهذا يدل على أن رعاية الأصلح غير واجبة لا في الدنيا ولا في الدين . فإن قيل لما خصهم بالنعمة العظيمة في الدنيا فهذا يناسب أن يخصهم أيضاً بالنعمة العظيمة في الآخرة كما قيل : إتمام المعروف خير من ابتدائه ، فلم أردف ذلك التخويف الشديد في قوله ( واتقوا يوماً ) والجواب : لأن المصيبة مع عظم النعمة تكون أفجع والحسن ولهذا حذرهم عنها

( البحث الخامس ) في بيان أن أي فرق العالم أفضل يعني أن أهم أكثر استجاءاً لحضال الخير ؟ اعلم أن هذا مما وقع فيه النزاع الشديد بين سكان التراسى فكل طائفة تدعى أنها أفضل وأكثر استجاءاً لصفات الكمال ونحن نشير إلى معاد الكلام في هذا الباب بتوفيق الله تعالى وهو (١)

قوله تعالى ( واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعَةٌ ولا يؤخذ منها عدلٌ ولا هم ينصرون )

اعلم أن اتقاء اليوم اتقاء لما يحصل في ذلك اليوم من العقاب والشدة لأن نفس اليوم لا يبقى ولا بد من أن يرده أهل الجنة والنار جميعاً فالمراد ما ذكرناه ثم إنه تعالى وصف اليوم

(١) لم يذكر في الأصول أنه بأدباً في هذا الموضع فيه ما أشار إليه المصنف رحمه الله تعالى (المصحح)

بأشد الصفات وأعظمها تهويلاً ، وذلك لأن العرب إذا دفع أحدهم إلى كربة وحاولت أعوانه دفاع ذلك عنه بذلك ما في نفوسها الآية من مقتضى الحية فذبت عنه كما يذب الوالد عن ولده بغاية قوته فإن رأى من لا طاقة له بماتنته عاد بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة لخالول بالملاينة ما قصر عنه بالخاشنة فإن لم تكن عنه الحالان من الخشونة والليان لم يبق بعده الاندواء الشيء بمثله . إما مال أو غيره وإن لم تكن عنه هذه الثلاثة لعل بما يرجوه من نصر الأخلاء والأخوان فأخبر الله سبحانه أنه لا يفتى شيء من هذه الأمور عن المجرمين في الآخرة . بقى على هذا الترتيب سؤالان :

( السؤال الأول ) الفائدة من قوله ( لا تهزى نفس عن نفس شيئاً ) هي الفائدة من قوله ( ولا ينجسون ) فاما المقصود من هذا التكرار ؟ والجواب : المراد من قوله ( لا تهزى نفس عن نفس شيئاً ) أنه لا يتحمل عنه غيره ما يلزمه من الجزاء ، وأما النصرة فهي أن يحاول تخليصه عن حكم المعاقب وسند ذكر فرقاً آخر إن شاء الله تعالى .

( السؤال الثاني ) لأن الله تعالى قدم في هذه الآية قبول الشفاعة على أخذ الفدية وذكر هذه الآية في هذه السورة بعد العشرين والمائة وقدم قبول الفدية على ذكر الشفاعة فالحكمة فيه ؟ الجواب أن من كان ميله إلى حب المال أشد من ميله إلى علو النفس فإنه يقدم النفسك بالشافعين على إعطاء الفدية ومن كان بالمعكس يقدم الفدية على الشفاعة ففائدة تغيير الترتيب الإشارة إلى هذين الصنفين : ولذا ذكر الآن تفسير الألفاظ : أما قوله تعالى ( لا تهزى نفس عن نفس شيئاً ) فقال القفال : الأصل في جزى هذا عند أهل اللغة قضى ومنه الحديث أن رسول الله ﷺ قال لا يرد بن يسار « تهزى ولا تهزى أحداً بمالك » هكذا يرويه أهل العربية « تهزى » بفتح التاء غير مهموز أى تقضى عن أخطيئتك وتنب ، ومعنى الآية أن يوم القيامة لا تنوب نفس عن نفس شيئاً ولا تحمل عنها شيئاً بما أصابها بل يفر المرء فيه من أخيه وأمه وأبيه ومعنى هذه النيابة أن طاعة المطيع لا تقضى على المعاصى ما كان واجباً عليه وقد تقع هذه النيابة في الدنيا كالرجل يقضى عن قريبه وصديقه دينه ويتحمل عنه ، فأما يوم القيامة فإن قضاء الحقوق إنما يقع فيه من الحسنات . روى أبو هريرة قال قال عليه السلام « رحم الله عبداً كان عنده لأخيه مظلة في عرض أو مال أو جاه فاستحله قبل أن يؤخذ منه وليس ثم دينار ولا درهم فإن كانت له حسنات أخذ من حسناته وإن لم يكن له حسنات حل من سيئاته » قال صاحب الكشاف ( و شيئاً ) مفعول به ويجوز أن يكون في موضع مصدر أى قليلاً من الجزاء كقوله تعالى ( ولا يظلمون شيئاً ) ومن قرأ « لا تهزى » من أجزاءه إذا أغنى عنه فلا يكون في قراءته إلا بمعنى شيئاً من الأجزاء وهذه الجملة منصوبة محل صفة ليوما . فان قيل فأن المائد منها إلى الموصوف ؟ قلنا هو محذوف تقديره لا تهزى فيه ومعنى التكرار أن نفساً من الأنفس لا تهزى عن نفس غيرها شيئاً من الأشياء وهو الإنقائط الكلى القطع للطعام ، أما قوله تعالى ( ولا يقبل منها شفاعة ) فالشفاعة

أن يستوهب أحد لأحد شيئاً ويطلب له حاجة وأصلها من الشفع الذي هو ضد الوتر ، كان صاحب الحاجة كان فرداً فصار الشفع له شفعاً أى صاراً زوجاً . واعلم أن الضمير في قوله ( ولا يقبل منها ) راجع إلى النفس الثانية العاصية وهي التي لا يؤخذ منها عدل ، ومعنى لا يقبل منها شفاعتها إنها إن جاءت بشفاعته شفيع لا يقبل منها ، ويجوز أن يرجع إلى النفس الأولى ، على أنها لو شفعت لما لم تقبل شفاعتها كما لا تجزى عنها شيئاً . أما قوله تعالى ( ولا يؤخذ منها عدل ) أى فدية ، وأصل الكلمة من معادلة الشيء تقول : ما أعد فلان أحداً ، أى لا أرى له نظيراً قال تعالى ( ثم الذين كفروا يربهم يعدلون ) ونظيره هذه الآية قوله تعالى ( إن الذين كفروا لو أن لهم ما في الأرض جميعاً مثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم ) وقال تعالى ( إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدم ملء الأرض ذهباً ولو اقتدى به ) وقال ( وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها ) .

أما قوله تعالى ( ولا هم ينصرون ) فاعلم أن التناظر إنما يكون في الدنيا بالخالطة والقرابة وقد أخبر الله تعالى أنه ليس يومئذ خلة ولا شفاعته وأنه لا أنساب بينهم ، وإنما المرء يفرض من أخيه وأمه وأبيه وقرباته ، قال القفال : والنصر يراد به المعونة كقوله « انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » ومنه معنى الإغاثة ، تقول العرب . أرض منصوره أى بمطورة ، والفيث ينصر البلاد إذا أنبها فكانه أغاث أهلها وقيل في قوله تعالى ( من كان يظن أن لن ينصره الله ) أى أن لن يرزقه كما يرزق الفيث البلاد ، ويسمى الانتقام نصرة وانتصاراً ، قال تعالى ( ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا ) قالوا معناه فانتقمنا له ، فقوله تعالى ( ولا هم ينصرون ) يحتمل هذه الوجوه فأنهم يوم القيامة لا يقاتلون ، ويحتمل أنهم إذا عذبوا لم يجدوا من ينتقم لهم من الله ، وفي الجملة كان النصر هو دفع الشدائد ، فأخبر الله تعالى أنه لا دافع هناك من عذابه ، بقى في الآية مسائلتان :

( المسألة الأولى ) أن في الآية أعظم تحذير عن المعاصي وأقوى ترغيب في تلافى الإنسان ما يكون منه من المعصية بالتوبة لأنه إذا تصور أنه ليس بمسلم الموت استدارك ولا شفاعته ولا نصرة ولا فدية علم أنه لا خلاص له إلا بالطاعة ، فإذا كان لا يأمن كل ساعة من التصدير في العبادات ، ومن فوات التوبة من حيث إنه لا يقين له في البقاء صار حذراً خائفاً في كل حال والآية وإن كانت في بني إسرائيل غيبي للمعنى غاطبة للكل لأن الوصف الذي ذكر فيها وصف اليوم وذلك يعم كل من يحضر في ذلك اليوم .

( المسألة الثانية ) أجمعت الأمة على أن لمحمد صلى الله عليه وسلم شفاعته في الآخرة وحمل على ذلك قوله تعالى ( عسى أن يبيئك ربك مقاماً محموداً ) وقوله تعالى ( ولسوف يعطيك ربك فترضى ) ثم اختلفوا بعد هذا في أن شفاعته عليه السلام لن تكون أمكون للؤمنين المستحقين

الثواب ، أم تكون لأهل الكبائر المستحقين العقاب ؟ قد عبت المعتزلة على أنها للمستحقين الثواب وتأثير الشفاعة في أن تحصل زيادة من المنافع على قدر ما استحقوه ، وقال أصحابنا تأثيرها في إسقاط العذاب عن المستحقين للعقاب ، إما بأن يشفع لهم في عرصة القيامة حتى لا يدخلوا النار وإن دخلوا النار فيشفع لهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا الجنة وانفقوا على أنها ليست للكفار ، واستدلت المعتزلة على إنكار الشفاعة لأهل الكبائر بوجود أحدها : هذه الآية قالوا إنها تدل على نفي الشفاعة من ثلاثة أوجه .

الأول : قوله تعالى ( لا تجزى نفس على نفس شيئاً ) ولو أثرت الشفاعة في إسقاط العقاب لكان قد أجزت نفس عن نفس شيئاً ، الثاني : قوله تعالى ( ولا يقبل منها شفاعة ) وهذه نكرة في سياق النفي تنتم لجميع أنواع الشفاعة ، والثالث : قوله تعالى ( ولا هم ينصرون ) ولو كان محدثاً شيئاً لأحد من المصاة لكان ناصراً له وذلك على خلاف الآية . لا يقال الكلام على الآية من وجهين الأول : أن اليهود كانوا يزعمون أن آباءهم يشفعون لهم فأيسوا من ذلك قالاية نزلت فيهم ، الثاني . أن ظاهر الآية يقتضي نفي الشفاعة مطلقاً إلا أنا أجمعنا على تطرق التخصيص إليه في حق زيادة الثواب لأهل الطاعة ، فحين أيضاً نخضع في حق المسلم صاحب الكبيرة بالدلائل التي نذكرها ، لئلا نجيب عن الأول بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، وعن الثاني أنه لا يجوز أن يكون المراد من الآية نفي الشفاعة في زيادة المنافع لأنه تعالى حذر من ذلك اليوم بأنه لا تنفع فيه شفاعة ، وليس يحصل التحذير إذا رجع نفي الشفاعة إلى تحصيل زيادة النفع لأن عدم حصول زيادة النفع ليس فيه خطر ولا خسر يبين ذلك أنه تعالى لو قال : اتقوا يوماً لا أزيد فيه منافع المستحق الثواب بشفاعة أحد لم يحصل بذلك زجر عن المعاصي ، ولو قال : اتقوا يوماً لا أسقط فيه عقاب المستحق للعقاب بشفاعة شفيح كان ذلك زجراً عن المعاصي ، ثبت أن المقصود من الآية نفي تأثير الشفاعة في إسقاط العقاب لا نفي تأثيرها في زيادة المنافع ، وثانيها : قوله تعالى ( ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ) والظالم هو الاتي بالظلم وذلك يتناول الكافر وغيره لا يقال إنه تعالى نفي أن يكون للظالمين شفيع يطاع ولم ينف شفيعاً بحسب ونحن نقول بموجبه فانه لا يكون في الآخرة شفيع يطاع ، لأن المطاع يصكون فوق المطيع ، وليس فوقه تعالى أحد يطيعه الله تعالى ، لانا نقول لا يجوز حمل الآية على ما قلتم من وجهين ، الأول : أن العلم بأنه ليس فوقه تعالى أحد يطيعه ، متفق عليه بين العقلاء . أما من أثبت سبحانه فقد اعترف أنه لا يطيع أحداً ، وأما من تجاهل القول بالنفي استحالة أن يستند فيه كونه مطيعاً لغيره ، فإذا ثبت هذا كان حمل الآية على ما ذكرتم حلالاً على معنى لا يفيد . الثاني : أنه تعالى نفي شفيعاً يطاع ، والشفيع لا يكون إلا دون المشفوع إليه لأن من فوقه يكون أمراً له وساكماً عليه ومثله لا يسمى شفيعاً فأفاد قوله « شفيع » كونه دون الله تعالى فلم يمكن حمل قوله ( يطاع ) على من فوقه فوجب حمله



على أن المراد به أنه لا يكون لهم شفع بجانب ( وثالثها ) قوله تعالى ( من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ) ظاهر الآية يقتضي نفى الشفاعات بأسرها ( ورابعها ) قوله تعالى ( وما للظالمين من أنصار ) ولو كان الرسول يشفع للفاسق من أمته لوصفوا بأنهم منصورون لأنه إذا تخلص بسبب شفاعة الرسول عن العقاب قد بلغ الرسول النهاية في نصرته ( وخامسها ) قوله تعالى ( ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ) أخبر تعالى عن ملائكتهم أنهم لا يشفعون لأحد إلا أن يرتضيه الله عز وجل والفاسق ليس يرتضيه عند الله تعالى وإذا لم تشفع الملائكة له فكذا الأنبياء عليهم السلام لأنه لا قاتل بالفرق ( وسادسها ) قوله تعالى ( فما تنفعهم شفاعة الشافعين ) ولو أثرت الشفاعة في إسقاط العقاب لكانت الشفاعة قد تنفعهم وذلك ضد الآية ( وسابعها ) أن الأمة بحمة على أنه ينبغي أن نرغب إلى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعته عليه السلام ويقولون في جملة أدعيهم : واجعلنا من أهل شفاعته ، فلو كان المستحق للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا مصراً على الكبائر لكانوا قد رغبوا إلى الله تعالى في أن يفتح لهم مصرين على الكبائر . لا يقال لم لا يجوز أن يقال : إنهم يرغبون إلى الله تعالى في أن يجعلهم من أهل شفاعته إذا خرجوا مصرين لا أنهم يرغبون في أن يفتح لهم مصرين كما أنهم يقولون في دعائهم : اجعلنا من التوابين وليسوا يرغبون في أن يذنبوا ثم يتوبوا وإنما يرغبون في أن يوقفهم للتوبة إذا كانوا مذنبين وكلنا الرغبتين مشروطة بشرط وهو تقدم الإصرار وتقدم الذنب ، لا نأقول : الجواب عنه من وجهين ( الأول ) ليس يجب إذا شرطنا شرطاً في قولنا : اللهم اجعلنا من التوابين ، أن نزيد شرطاً في قولنا اجعلنا من أهل الشفاعة ( الثاني ) أن الأمة في كلنا الرغبتين إلى الله تعالى يسألون منه تعالى أن يفعل بهم ما يوصلهم إلى المرغوب فيه في قولهم : اجعلنا من التوابين ، أن يرغبون في يوقفهم للتوبة من الذنوب ، وفي الثاني يرغبون في أن يفعل بهم ما يكونون عنده أهلاً لشفاعته عليه السلام ، فلو لم تحصل أهلية الشفاعة إلا بالخروج من الدنيا مصراً على الكبائر لكان سؤال أهلية الشفاعة سؤالاً لا لإخراج من الدنيا حال الإصرار على الكبائر ، وذلك غير جائز بالأجماع . أما على قولنا إن أهلية الشفاعة إنما تحصل بالخروج من الدنيا مستحقاً للثواب كان سؤال أهلية الشفاعة حسناً فظهر الفرق ( وثالثها ) أن قوله تعالى ( وإن العقاب لفي جحيم ، يصلونها يوم الدين ، وما هم عنها بنائين ) يدل على أن كل العقاب يدخلون النار وأنهم لا يفيقون عنها وإذا ثبت أنهم لا يفيقون عنها ثبت أنهم لا يخرجون منها ، وإذا كان كذلك لم يكن للشفاعة أثر لا في المنع عن العقاب ولا في الإخراج من النار بعد الإدخال فيها ( وتسامها ) قوله تعالى ( يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذن ) فنفى الشفاعة عن من يأذن في شفاعته وكذا قوله ( من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه ) وكذا قوله تعالى ( لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صواباً ) وإنه تعالى لم يأذن في الشفاعة في حق أصحاب الكبائر لأن هذا الإذن لو عرف لعرف إما بالعقل أو بالنقل ، أما العقل فلا مجال له فيه ، وأما النقل

فأما بالتوازن أو بالأحاد والأحاد لا مجال له فيه لأن رواية الأحاد لا تقيد إلا الظن والمسألة علمية والتأكد في المطالب العلمية بالدلائل الظنية غير جائز . وأما بالتواتر فيأصل لأنه لو حصل ذلك لعرفه جمهور المسلمين ولو كان كذلك لما أنكروا هذه الشفاعة ، فحيث أطبق الأكثرون على الإنكار علمنا أنه لم يوجد هذا الإذنب ( وعاشرها ) قوله تعالى ( الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً فأغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ) ولو كانت الشفاعة حاصلة للفاسق لم يكن لتقييدها بالتوبة ومتابعة السبيل معنى ( الحادى عشر ) الأخبار الدالة على أنه لا توجد الشفاعة في حق أصحاب الكبائر وهي أربعة ( الأول ) ما روى العلامة بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة أنه عليه الصلاة والسلام دخل المقبرة فقال : السلام عليكم دار قوم مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لأخون ، ، ددت أنى قد رأيت اخواننا : قالوا يا رسول الله ألسنا إخوانك قال بل أنتم أصحابي واخواننا الذين لم يأتوا بمدحاً ولا يارسول الله كيف تعرف من يأتي بمدح من أمثك ؟ قال أرايت إن كان لرجل خيل غر محبلة في غيل دهم فهل لا يعرف خيله ؟ قالوا بلى يا رسول الله ، قال فانهم يأتون يوم القيامة غراً محبطين من الوضوء وأما فرطهم على الحوض ، ألا فليزاد رجال عن حوضى كما يزداد البعير الضال أماديهم ألا هلم ألا هلم فيقال لهم قد بدلوا بمدحكم فأقول فسحةً فسحةً ، والاستدلال بهذا الخبر على نفي الشفاعة أنه لو كان شفيحاً لم لم يكن يقول فسحةً فسحةً لأن الشفيح لا يقول ذلك ، وكيف يجوز أن يكون شفيحاً لم في الخلاص من العقاب الدائم وهو يتمتع شربة ماء ( الثانى ) روى عبد الرحمن ابن سابط عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال لكعب بن عجرة : يا كعب بن عجرة أعيدك بالله من إثمك السفهاء إنه سيكون أمراء من دخل عليهم فأعانهم على ظلمهم وصدقهم بكذبهم فليس منى ولست منه ولن يرد على الحوض ومن لم يدخل عليهم ولم يمنهم على ظلمهم ولم يصدقهم بكذبهم فهو منى وأنا منه وسيرد على الحوض ، يا كعب بن عجرة الصلاة قربان والصوم جنة والصدقة تطفى . الخطيئة كما يطفى الماء النار ، يا كعب بن عجرة لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت ) والاستدلال بهذا الحديث من ثلاثة أوجه ( أحدها ) أنه إذا لم يكن من النبي ولا التي منه فكيف يشفع له ، ( وثانيها ) قوله « لم يرد على الحوض » دليل على نفي الشفاعة لأنه إذا منع من الوصول إلى الرسول حتى لا يرد عليه الحوض فبأن يتمتع الرسول من خلاصه من العقاب أولى ( وثالثها ) أن قوله « لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت » صريح في أنه لا أثر للشفاعة في حق صاحب الكبيرة ، ( الثالث ) عن أبي هريرة قال عليه الصلاة والسلام « لا ألقين أحدكم يوم القيامة على رقبته شاة لها نفاذ يقول يا رسول الله أغضى فأقول لا أملك لك من الله شيئاً قد بلغتكم » وهذا صريح في المطلوب لأنه إذا لم يملك له من الله شيئاً فليس له في الشفاعة نصيب ( الرابع ) عن أبي هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام « ثلاثة أنا خميهم يوم القيامة ومن كنت خصيصة خصمته ، رجل

أعطى في ثم غدر ، ورجل باع حراً فأكل ثمنه ، ورجل استأجر أجيراً فأستوفى منه ولم يؤنه أجرته ، والاستدلال به أنه عليه الصلاة والسلام لما كان خصمياً لمؤلا . استحال أن يكون شفيحاً لهم فهذا مجرور وجره المعتزلة في هذا الباب . أما أصحابنا فقد تمسكوا فيه بوجهه (أحدها) قوله سبحانه وتعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ( إن تعلمهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم ) وجه الاستدلال أن هذه الشفاعة من عيسى عليه السلام إما أن يقال إنها كانت في حق الكفار أو في حق المسلم المطيع أو في حق المسلم صاحب الصغيرة أو المسلم صاحب الكبيرة بعد التوبة أو للمسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة ، والقسم الأول باطل لأن قوله تعالى ( وإن تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم ) لا يليق بالكفار ، والقسم الثاني والثالث والرابع باطل لأن المسلم المطيع والمسلم صاحب الصغيرة والمسلم صاحب الكبيرة لا يجوز بعد التوبة تعذيبه عقلاً عند الخصم ، وإذا كان كذلك لم يكن قوله ( إن تعلمهم فانهم عبادك ) لا ثمناً بهم وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يقال إن هذه الشفاعة إنما وردت في حق المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة وإذا صح القول بهذه الشفاعة في حق عيسى عليه السلام صح القول بها في حق محمد ﷺ ضرورة أنه لا قائل بالفرق ( وثانها ) قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام ( فن تبني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ) فقوله ( ومن عصاني فانك غفور رحيم ) لا يجوز حمله على الكافر لأنه ليس أهلاً للشفاعة بالإجماع ولا حمله على صاحب الصغيرة ولا على صاحب الكبيرة بعد التوبة لأن غفرانه لم واجب عقلاً عند الخصم فلا حاجة له إلى الشفاعة فلم يبق إلا حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة ، وما يؤكده دلالة هاتين الآيتين على ما قلناه ما رواه البيهقي في كتاب شعب الإيمان أنه عليه الصلاة والسلام تلا قوله تعالى في إبراهيم ( ومن عصاني فانك غفور رحيم ) وقول عيسى عليه السلام ( إن تعلمهم فانهم عبادك ) الآية ثم رفع يديه وقال « اللهم آمين آمين وبكى فقال الله تعالى يا جبريل اذهب إلى محمد ووبك أعلم فسله ما ييكلك فاتاه جبريل فساله فأخبره رسول الله ﷺ بما قال ، فقال الله عز وجل يا جبريل اذهب إلى محمد فقل له إنا سررنك في أمك ولا نسوءك » رواه مسلم في الصحيح ( وثالثها ) قوله تعالى في سورة مريم ( يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً ، ونسوق المجرمين إلى جهنم ورداً ) لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً ) فنقول ليس في ظاهر الآية أن المقصود من الآية أن المجرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم أو أنهم لا يملكون شفاعة غيرهم لأن المصدر كما يجوز ويحسن إضافته إلى الفاعل يجوز ويحسن إضافته إلى المفعول إلا أنا نقول حمل الآية على الوجه الثاني أولى لأن حملها على الوجه الأول يجري مجرى إضاح الواضحات فإن كل أحد يعلم أن المجرمين الذين يساقون إلى جهنم ورداً لا يملكون الشفاعة لغيرهم فحين حملها على الوجه الثاني . إذا ثبت هذا فنقول : الآية تدل على حصول الشفاعة لأهل الكبائر لأنه قال عليه ( إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً ) والتقدير أن المجرمين لا يستحقون أن يشفع لهم غيرهم إلا إذا كانوا اتخذوا عند

الرحمن عبداً ، فكل من اتخذ عند الرحمن عبداً وجب دخوله (فيه) وصاحب الكبيرة أخذه عند الرحمن عبداً وهو التوحيد والإسلام ، فوجب أن يكون داخلاً تحته أقصى ما في الباب أن يقال : واليهودي أخذه عند الرحمن عبداً وهو الإيمان بالله فوجب دخوله تحته لكننا نقول ترك العمل به في حقه لضرورة الاجماع فوجب أن يكون معمولاً به فيها وراه ( ورابعها ) قوله تعالى في صفة الملائكة ( ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ) وجه الاستدلال به أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى وكل من كان مرتضى عند الله تعالى وجب أن يكون من أهل الشفاعة إنما قلنا إن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى لأنه مرتضى عند الله بحسب إيمانه وتوحيده وكل من صدق عليه أنه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف يصدق عليه أنه مرتضى عند الله تعالى لأن المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا : مرتضى عند الله بحسب إيمانه ، ومتى صدق المركب صدق المفرد ثبت أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون من أهل الشفاعة لقوله تعالى ( ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ) نفي الشفاعة إلا لمن كان مرتضى والاشتثناء عن النفي إثبات فوجب أن يكون المرتضى أهلاً للشفاعتهم ، وإذا ثبت أن صاحب الكبيرة داخل في شفاعة الملائكة وجب دخوله في شفاعة الأنبياء وشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ، ضرورة أنه لا قائل بالفرق . فإن قيل : الكلام على هذا الاستدلال من وجهين ( الأول ) أن الفاسق ليس بمرتضى فوجب أن لا يكون أهلاً للشفاعة الملائكة ، وإذا لم يكن أهلاً للشفاعة الملائكة وجب أن لا يكون أهلاً للشفاعة لعبد محمد صلى الله عليه وسلم إنما قلنا : إنه ليس بمرتضى لأنه ليس بمرتضى بحسب فسقه وجوره ومن صدق عليه أنه ليس بمرتضى بحسب فسقه صدق عليه أنه ليس بمرتضى بعين ما ذكرتهم من الدليل ، وإذا ثبت أنه ليس بمرتضى وجب أن لا يكون أهلاً للشفاعة الملائكة لأن قوله تعالى ( ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ) يدل على نفي الشفاعة عن الكل إلا في حق المرتضى فإذا كان صاحب الكبيرة غير مرتضى وجب أن يكون داخلاً في النفي ( الوجه الثاني ) أن الاستدلال بالآية إنما يتم لو كان قوله ( ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ) محمولاً على أن المراد منه ولا يشفعون إلا لمن ارتضاه الله ، أما لو حملناه على أن المراد منه ولا يشفعون إلا لمن ارتضى الله منه شفاعة فينتج لا تدل الآية إلا إذا ثبت أن الله تعالى ارتضى شفاعة صاحب الكبيرة ، وهذا أول المسألة .

والجواب عن الأول : أنه ثبت في العلوم المنطقية أن المهمتين لا يتناقضان ، فقولنا زيد عالم زيد ليس بعالم لا يتناقضان لا حتمال أن يكون المراد زيد عالم بالصفة زيد ليس بعالم بالكلام ، وإذا ثبت هذا فكذلك قولنا صاحب الكبيرة مرتضى صاحب الكبيرة ليس بمرتضى لا يتناقضان لا حتمال أن يقال إنه مرتضى بحسب دينه ليس بمرتضى بحسب فسقه ، وأيضا فثبت أنه مرتضى بحسب إسلامه ثبت مسمى كونه مرتضى وإذا كان المستثنى هو مجرد كونه مرتضى ، وبمجرد كونه

مرضى حاصل عند كونه مرضى بحسب إيمانه وجب دخوله تحت الاستثناء وخروجه عن المستثنى منه ، ومضى كان كذلك ثبت أنه من أهل الشفاعة ، وأما السؤال الثاني : لجوابه أن حمل الآية على أن يكون منهاها ولا يشفعون إلا لمن ارتضاه الله أولى من حملها على أن المراد ولا يشفعون إلا لمن ارتضى الله شفاعته ، لأن على التقدير الأول تفيد الآية الترغيب والتخريض على طلب مرضاة الله عز وجل والاحتراز عن معاصيه ، وعلى التقدير الثاني لا تفيد الآية ذلك ولا شك أن تفسير كلام الله تعالى بما كان أكثر فائدة أولى ، وعامها : قوله تعالى في صفة الكفار ( فما تفهم شفاعاة الشافعين ) خصهم بذلك فوجب أن يكون حال المسلم بخلافه بناء على مسألة دليل الخطاب ، وسادسها : قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ( واستغفر لذنبك ) وللمؤمنين والمؤمنات ) دلت الآية على أنه تعالى أمر محمد بأن يستغفر لكل المؤمنين والمؤمنات وقد بينا في تفسير قوله تعالى ( الذين يؤمنون بالغيب ) أن صاحب الكيفية مؤمن ، وإذا كان كذلك ثبت أن أمداً صلى الله عليه وسلم استغفر لهم ، وإذا كان كذلك ثبت أن الله تعالى قد غفر لهم . وإلا لكان الله تعالى قد أمره بالدعاء ليرد دعاءه فيصير ذلك عرض التحقير والإبداء وهو غير لائق بالله تعالى ولا بمحمد صلى الله عليه وسلم قد علم على أن الله تعالى لما أمر محمد بالاستغفار لكل العصاة فقد استجاب دعاءه ، وذلك إنما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة إلا هذا ، وسابعها : قوله تعالى ( وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها ) فاقه تعالى أمر الكل بأنهم إذا حياهم أحد بتحية أن يقابلوا تلك التحية بأحسن منها أو بأن يردوها ، ثم أمرنا بتحية محمد صلى الله عليه وسلم حيث قال ( يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسلياً ) والصلاة من الله رحمة ولا شك أن هذا تحية ، فلما طلبنا من الله الرحمة لمحمد عليه الصلاة والسلام وجب بمقتضى قوله ( حيوا بأحسن منها أو ردوها ) أن يفعل محمد مثله وهو أن يطلب لكل المسلمين الرحمة من الله تعالى ، وهذا هو معنى الشفاعة ، ثم توافقنا على أنه عليه الصلاة والسلام غير مردود الدعاء ، فوجب أن يقبل الله شفاعته في الكل وهو المطلوب . وثامنها : قوله تعالى ( ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحماً ) وليس في الآية ذكر التوبة ، والآية تدل على أن الرسول متى استغفر للعصاة والظالمين فإن الله يغفر لهم ، وهذا يدل على أن شفاعاة الرسول في حق أهل الكبائر مقبولة في الدنيا ، فوجب أن تكون مقبولة في الآخرة ، لأنه لا قائل بالفرق ، وتاسعها : أجمعنا على وجوب الشفاعة لمحمد صلى الله عليه وسلم فتأخيرها إما أن يكون في زيادة المنافع أو في إسقاط للضرر الأول باطل وإلا لكانا شافعين الرسول عليه الصلاة والسلام إذا طلبنا من الله تعالى أن يزيد في فضله عند ما نقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ، وإذا بطل هذا القسم تبين الثاني وهو المطلوب ، فان قيل : إنما لا يطلق علينا كوتنا شافعين لمحمد صلى الله عليه وسلم لوجهين ، الأول : أن

الشفيع لا بد أن يكون أعلى رتبة من المشفوع له ، ونحن وإن كنا نطلب الخير له عليه الصلاة والسلام ولكن لما كنا أدنى رتبة منه عليه الصلاة والسلام لم يصح أن نوصف بكوتنا شافعين له . الثاني : قال أبو الحسين : سؤال النافع للخير إنما يكون شفاعا إذا كان فعل تلك المنافع لأجل سؤاله ولولاه لم يفعل أو كان لسؤاله تأثير في فعله ، فأما إذا كانت تفعل سواء سألها أو لم يسألها ، وكان غرض السائل التقرب بذلك إلى المسئول وإن لم يستحق المسئول له بذلك السؤال منقمة زائدة فإن ذلك لا يكون شفاعا له ، ألا ترى أن السلطان إذا عزم على أن يعقد لابنه ولاية فثمة بعض أوليائه على ذلك وكان يفعل ذلك لا بحالة سواء حث عليه أو لم يحث ، وقصد بذلك التقرب إلى السلطان ليحصل له بذلك منزلة عنده فإنه لا يقال إنه يشفع لابن السلطان . وهذه حالتنا في حق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما نسأله له من الله تعالى فلم يصح أن نكون شافعين والجواب على الأول ، لا نسلم أن الرتبة معتبرة في الشفاعا : والدليل عليه أن الشفيع إنما سعى شفعيا مأخوذاً من الشفع ، وهذا المعنى لا يعتبر فيه الرتبة ، فسقط قولهم ، وهذا الوجه يسقط السؤال الثاني ، وأيضاً فنقول في الجواب عن السؤال الثاني : إما وإن كنا نقطع بأن الله تعالى يكرم رسوله ويعظمه سواء سألت الأمة ذلك أو لم تسأل ، ولكننا لا نقطع بأنه لا يجوز أن يزيد في إكرامه بسبب سؤال الأمة ذلك على وجه لولا سؤال الأمة لما حصلت تلك الزيادة وإذا كان هذا الاحتمال يجوز ، وجب أن يبق تجوز كوتنا شافعين للرسول صلى الله عليه وسلم ولما بطل ذلك باتفاق الأمة بطل قولهم ، وعاشرها : قوله تعالى في صفة الملائكة ( الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ) وصاحب الكبيرة من جملة المؤمنين فوجب دخوله في جملة من تستغفر الملائكة لهم ، أنقص ما في الباب أنه ورد بعد ذلك قوله ( فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ) إلا أن هذا لا يقتضى تخصيص ذلك العام لما ثبت في أصول الفقه أن اللفظ العام إذا ذكر بعده بعض أقسامه فإن ذلك لا يوجب تخصيص ذلك العام بذلك الخاص ، الحادى عشر : الأخبار الدالة على حصول الشفاعا لأهل الكبائر ، ولندكر منها ثلاثة أوجه الأول : قوله عليه الصلاة والسلام « شفاعة لأهل الكبائر من أمي » قالت المعتزلة : الإعتراض عليه من ثلاثة وجوه : أحدها : أنه خبر واحد ورد على مضادة القرآن فإنه ينبت أن كثيراً من الآيات يدل على نفي هذه الشفاعا وخبر الواحد إذا ورد على خلاف القرآن وجب رده ، وثانيها : أنه يدل على أن شفاعته ليست إلا لأهل الكبائر وهذا غير جائز لأن شفاعته منصب عظيم فتخصيصه بأهل الكبائر فقط يقتضى حرمان أهل الثواب عنه وذلك غير جائز لأنه لا أقل من التسوية ، وثالثها : أن هذه المسألة ليست من المسائل العملية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالنظر وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن فلا يجوز التمسك في هذه المسألة بهذا الخبر . ثم إن سلمنا صحة الخبر لكن فيه احتمالات أحدها : أن يكون المراد منه الاستغفام بمعنى

الإنكار يعني أشفاعني لأهل الكبائر من أمي كما أن المراد من قوله ( هذا ربي ) أي أمنا ربي ،  
وفانها : أن لفظ الكبيرة غير مختص لا في أصل اللغة ولا في عرف الشرع بالمصيبة بل كما يتناول  
المصيبة يتناول الطاعة قال تعالى في صفة الصلاة ( وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين ) وإذا كان كذلك  
فقوله لأهل الكبائر لا يجب أن يكون المراد منه أهل المعاصي الكبيرة بل لعل المراد منه أهل الطاعات  
الكبيرة . فان قيل : هب أن لفظ الكبيرة يتناول الطاعات والمعاصي ولكن قوله أهل الكبائر صيغة  
جمع مقرونة بالآلف واللام فيفيد العموم فوجب أن يدل الخبر على ثبوت الشفاعة لكل من كان  
من أهل الكبائر سواء كان من أهل الطاعات الكبيرة أو المعاصي الكبيرة قلنا : لفظ الكبائر وإن  
كان للعموم إلا أن لفظ «أهل» مفرد فلا يفيد العموم فيكون في صدق الخبر شخص واحد من أهل  
الكبائر فنحمله على الشخص الآتي بكل الطاعات فإنه يكفي في العمل بمقتضى الحديث جملة عليه ، وثالثها :  
هب أنه يجب حمل أهل الكبائر على أهل المعاصي الكبيرة لكن أهل المعاصي الكبيرة أعم من أهل  
المعاصي الكبيرة بعد التوبة أو قبل التوبة فنحن نعمل الخبر على أهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة ،  
ويكون تأثير الشفاعة في أن يفضل الله عليه بما تحبب من ثواب طاعته المتقدمة على فسقه سنادلالة  
الخبر على قولكم لكنه معارض بما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال وأشفاعني لأهل الكبائر  
من أمي ، ذكره مع حمزة الاستغمام على سبيل الإنكار . وروى الحسن عنه عليه الصلاة والسلام أنه  
قال وما دخرت شفاعةي إلا لأهل الكبائر من أمي ، واعلم أن الإنصاف أنه لا يمكن التمسك في مثل  
هذه المسألة بهذا الخبر وحده ولكن بمجموع الأخبار الواردة في باب الشفاعة وإن سائر الأخبار  
دالة على سقوط كل هذه التأويلات ، الثاني : روى أبو هريرة قال قال رسول الله ﷺ : لكل  
نبي دعوة مستجابة فعمل كل نبي دعوته وإن أختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة فهي نائلة  
إن شاء الله من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً ، رواه مسلم في الصحيح والاستدلال به أن  
الحديث صريح في أن شفاعة صلى الله عليه وسلم تنال كل من مات أمته لا يشرك بالله شيئاً وصاحب  
الكبيرة كذلك فوجب أن تناله الشفاعة ، والثالث : عن أبي هريرة قال : أتى رسول الله ﷺ  
يوماً يلحم فرغ إليه الذراع وكانت تحببه فقهش منها نهشة ثم قال : أنا سيد الناس يوم القيامة هل  
تدرون لم ذلك ؟ قالوا لا يا رسول الله قال يجمع الله الأولين والآخرين في صعيد واحد فيقسمهم  
الداعي وينفذهم البصر وتدنو الشمس ، فيلحق الناس من التمس والكرب ما لا يطيقون فيقول  
بعض الناس لبعض ألا ترون ما أنتم فيه ؟ ألا ترون ما قد يلحقكم ألا تدعون إلى من يشفع لكم  
إلى ربكم ؟ فيقول بعض الناس لبعض : أبوكم آدم فيأتون آدم فيقولون يا آدم أنت أبو البشر  
خلقك الله يده ونفخ فيك من روحه وأمر الملائكة فسجدوا لك أشفع لنا إلى ربك ، ألا ترى  
ما نحن فيه ألا ترى ما قد بلغنا فيقول لهم : إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب مثله قبله ولن  
يغضب بعده مثله ، وإنه نهاني عن الشجرة فصيته : نفسي نفسي اذهبوا إلا غيبي اذهبوا إلى

فوح فبأتون نوحاً فيقولون ياتوح أنت أول الرسل إلى أهل الأرض وسماك الله عبداً شكورا  
اشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى ما نحن فيه فيقول لم إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله  
مثله ولن يغضب بعده مثله وإنه كانت لى دعوة دعوت بها على قوبى اذهبوا إلى غيرى اذهبوا  
إلى إبراهيم فيأتون إبراهيم عليه السلام فيقولون أنت إبراهيم نبي الله وخليفه من أهل الأرض  
اشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى ما نحن فيه فيقول لم إبراهيم إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم  
يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ، وذكر كذباته ، نفسى نفسى اذهبوا إلى غيرى اذهبوا  
إلى موسى ، فيأتون موسى ويقولون ياموسى أنت رسول الله فضلك الله برسلاته وبكلامه على  
الناس اشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى ما نحن فيه فيقول لم موسى إن ربى قد غضب اليوم غضباً  
لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وإنى قتلت نفساً لم أؤمر بقتلها نفسى نفسى اذهبوا  
إلى غيرى اذهبوا إلى عيسى بن مريم ، فيأتون عيسى فيقولون أنت رسول الله وكلمته ألقاها إلى  
مريم وروح منه وكلمت الناس فى المهد اشفع لنا إلى ربك ألا ترى إلى ما نحن فيه ؟ فيقول لم  
عيسى إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولم يغضب بعده مثله ولم يذكر له  
ذنباً ، نفسى نفسى اذهبوا إلى غيرى ، اذهبوا إلى محمد . فيأتونى فيقولون يا محمد أنت رسول  
الله وحاتم النبيين وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ، اشفع لنا إلى ربك ،  
ألا ترى ما نحن فيه ؟ فأطلق وأستاذن على ربى فيؤذن لى فإذا رأيت ربى وقعت مساجداً  
فيدعنى ما شاء الله أن يدعنى ثم يقول لى : يا محمد ارفع رأسك وقل تسمع وسل تعطه واشفع  
لنفسى فأحدرى بمحامد عليها ، ثم أشفع فيحد لى حداً فأدخلهم الجنة ، ثم أرجع فإذا رأيت  
ربى تبارك وتعالى وقعت له ساجداً فيدعنى ما شاء الله أن يدعنى ، ثم يقول ارفع رأسك وقل  
تسمع وسل تعطه واشفع لنفسى ، فأحدرى بمحامد عليها ، ثم أشفع فيحد لى حداً فأدخلهم  
الجنة ، ثم أرجع فإذا رأيت ربى وقعت له ساجداً فيدعنى ما شاء الله أن يدعنى ، ثم يقول يا محمد  
ارفع رأسك وقل تسمع وسل تعطه واشفع لنفسى ، فأحدرى بمحامد عليها ، ثم أشفع فيحد  
لى حداً فأدخلهم الجنة . ثم أرجع فأقول يا رب ما بقى فى النار إلا من حبسه القرآن أى وجب  
عليه الخلود ، وأكثر هذا الخبر مخرج بلفظه فى الصحيحين . قالت الممتزلة الكلام على هذا  
الخبر وأمثاله من وجوه ، أحدها : أن هذه الأخبار أخبار طويلة فلا يمكن ضبطها بلفظ الرسول  
صلى الله عليه وسلم ، فالظاهر أن الراوى إنما رواها بلفظ نفسه ، وعلى هذا التقدير لا يكون  
شئ منها حجة ، وثانيها : أنها خبر عن واقعة واحدة وأنها رويت على وجوه مختلفة مع الزيادات  
والنقصانات ، وذلك أيضاً مما يطرق التهمة إليها . وثالثها أنها مشتملة على التشبيه وذلك باطل  
أيضاً يطرق التهمة إليها ورابعها : أنها وردت على خلاف ظاهر القرآن . وذلك أيضاً بطرق  
التهمة إليها ، وخامسها : أنها خبر عن واقعة عظيمة تتوافر الدواعى على قتلها فلا وكان صحيحاً لوجب



بلوغه إلى حد التواتر وحيث لم يكن كذلك فقد تطلعت التهمة إليها ، وسادسها : أن الاعتماد على خبر الواحد الذي لا يفيد إلا الظن في المسائل القطعية غير جائز . أجاب أصحابنا عن هذه المطاعن بأن كل واحد من هذه الأخبار وإن كان مروياً بالاحاد إلا أنها كثيرة جداً وبينها قدر مشترك واحد وهو خروج أهل العقاب من النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى مروياً على سبيل التواتر فيكون حجة واقعة أعلم . والجواب على جميع أدلة المعتزلة بحرف واحد وهو أن أدلتهم على نفي الشفاعة تفيد نفي جميع أقسام الشفاعات ، وأدلتنا على إثبات الشفاعة تفيد إثبات شفاعة خاصة والعام والخاص إذا تمارضا قدم الخاص على العام فكانت أدلتنا مقدمة على دلائلهم ، ثم إننا نخص كل واحد من الوجهة التي ذكرناها بجواب على حدة :

أما ( الوجه الأول ) وهو التفكك بقوله تعالى ( ولا يقبل منها شفاعة ) فبأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب إلا أن تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفي فيه أدنى دليل ، فإذا قامت الدلائل الدالة على وجود الشفاعة وجب المصير إلى تخصيصها .

وأما ( الوجه الثاني ) وهو قوله تعالى ( ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ) فالجواب عنه أن قوله ( ما للظالمين من حميم ولا شفيع ) نقيض لقولنا : للظالمين حميم وشفيع ، لكن قولنا للظالمين حميم وشفيع موجبة كلية ، ونقيض الموجبة كلية سالبة جزئية ، والسالبة يكفي في صدقها تحقق ذلك السلب في بعض الصور ، ولا يحتاج فيه إلى تحقق ذلك السلب في جميع الصور ، وعلى هذا فحين نقول بموجبه لأن عندنا أنه ليس لبعض الظالمين حميم ولا شفيع يجاب وهم الكفار ، فأما أن يحكم على كل واحد منهم بسلب الحميم والشفيع فلا .

وأما ( الوجه الثالث ) وهو قوله ( من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فالجواب عنه ما تقدم في الوجه الأول .

وأما ( الوجه الرابع ) وهو قوله ( وما للظالمين من أنصار ) فالجواب عنه أنه نقيض لقولنا : للظالمين أنصار وهذه موجبة كلية فقوله ( وما للظالمين من أنصار ) سالبة جزئية فيكون مدلوله سلب العموم وسلب العموم لا يفيد عموم السلب .

وأما ( الوجه الخامس ) وهو قوله ( فما تفعمهم شفاعة الشافعين ) فهذا وارد في حق الكفار وهو يدل بسبب التخصيص على عند هذا الحكم في حق المؤمنين .

وأما ( الوجه السادس ) وهو قوله ( ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ) فقد تقدم القول فيه .  
وأما ( الوجه السابع ) وهو قول المسلمين : اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد ﷺ فالجواب عنه أن عندنا تأثير الشفاعة في جلب أمر مطلوب وأخيه به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة على المعاصي ، وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد حاصباً فتنفع السؤال .

وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يَدْبَحُونَ أَبْنَاءَكُمْ  
وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿٤٩﴾

وأما ( الوجه الثامن ) وهو التمسك بقوله ( وإن الفجار لفي جحيم ) فالكلام عليه سيأتي إن شاء الله تعالى في مسألة الوعيد .

وأما ( الوجه التاسع ) وهو قوله لم يوجد ما يدل على إذن الله عز وجل في الشفاعة لأصحاب الكبار ، لجوابه أن هذا منوع والدليل عليه ما أوردنا من الدلائل الدالة على حصول هذه الشفاعة .  
وأما ( الوجه العاشر ) وهو قوله في حق الملائكة ( فاعفوا للذين تابوا ) لجوابه ما بينا أن خصوص آخر هذه الآية لا يقتضيه عموم أولها .

وأما الأحاديث فهي دالة على أن عمداً لا يشفع لبعض الناس ولا يشفع في بعض مواطن القيامة ، وذلك لا يدل على أنه لا يشفع لأحد البتة من أصحاب الكبار . ولا أنه يتمتع من الشفاعة في جميع المواطن . والذي نطقه أنه تعالى بين أن أحداً من الشافعين لا يشفع إلا بإذن الله فعمل الرسول لم يكن مأثوراً في بعض المواضع وبعض الأوقات فلا يشفع في ذلك المسكان ولا في ذلك الزمان ثم يصير مأثوراً في موضع آخر وفي وقت آخر في الشفاعة فيشفع هناك والله أعلم .

قالت أفلاسلقة في تأويل الشفاعة : إن واجب الوجود عام الفيض تام الوجود بحيث لا يحصل فائداً لا يحصل لعدم كون المقابل مستمداً ، ومن الجائز أن لا يكون الشيء مستمداً لقبول الفيض عن واجب الوجود إلا أن يكون مستمداً لقبول ذلك الفيض من شيء قبله عن واجب الوجود ، فيكون ذلك الشيء كالمتوسط بين واجب الوجود وبين ذلك الشيء الأول ، ومثاله في المحسوس أن الشمس لا تضيئ إلا للقابل المقابل وسقف البيت لما لم يكن مقابلاً لجرم الشمس لا جرم لم يكن فيه استعداد لقبول النور عن الشمس إلا أنه إذا وضع طست مملوء من الماء الصافي ووقع عليه ضوء الشمس انعكس ذلك الضوء من ذلك الماء إلى السقف فيكون ذلك الماء الصافي متوسطاً في وصول النور من قرص الشمس إلى السقف الذي هو غير مقابل للشمس ، وأرواح الإنبياء كالوسائل بين واجب الوجود وبين أرواح عوام الخلق في وصول فيض واجب الوجود إلى أرواح العامة ، فهذا ما قالوه في الشفاعة تقریباً على أصولهم .

قوله تعالى ( وإذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلك بلاء من ربكم عظيم )

اعلم أنه تعالى لما قدم ذكر نعمه على بني إسرائيل إجمالاً بعد ذلك أقسام تلك النعم على سبيل التفصيل ليكون أبلغ في التذكير وأعظم في الحجة فكانه قال اذكروا نعمتي واذكروا إذ نجيناكم

واذكروا إذ فرقناكم البحر وهي إنعامات والمذكور في هذه الآية هو الإنعام الأول. أما قوله (وإذ نجيناكم) فقرأ أيضاً أنجيناكم ونجيتكم، قال الفصيح، أصل الانجاء، والتنجية التخلص وأن بيان الشيء من الشيء حتى لا يتصلوا بها لفتان نجى وأنجى ونجى بنفسه، وقالوا للكان العالي نعمة لأن من صار إليه نجاة أى تخلص ولأن الموضع المرتفع بأن مما انحط عنه فكانه متخلص منه. قال صاحب الصحائف: أصل آل أهل ولذلك يصغر بأهل فأبدلت هاء ألفاً وخص استعماله بأولى الخطر والشأن كالملوك وأشباههم. ولا يقال آل الحجاجم والإسكاف، قال عيسى: الأهل أعم من الآل يقال أهل الكوفة وأهل البلد وأهل المسلم ولا يقال آل الكوفة وآل البلد وآل العلم، فكانه قال: الأهل هم خاصة الشيء من جهة تفضييه عليهم، والآل خاصة الرجل من جهة قرابة أو محبة. وحكى عن أبي عبيدة أنه سمع فضيحاً يقول: أهل مكة آل الله، أما فرعون فهو علم لمن ملك مصر من العاقلة كقيصر وهرقل ملك الروم وكسرى ملك الفرس وتبع ملك اليمن وعاقان ملك الترك، واختلفوا في فرعون من وجين، أحدهما: أنهم اختلفوا في اسمه فحكى ابن جريج عن قوم أنهم قالوا مصعب بن ريان، وقال ابن إسحق: هو الوليد ابن مصعب ولم يكن من الفراعة أحد أشد غفلة ولا أفسى قلباً منه، وذكر وهب بن منبه أن أهل الكتابين قالوا إن اسم فرعون كان قابوس وكان من القبط، الثاني: قال ابن وهب: إن فرعون يوسف عليه السلام هو فرعون موسى وهذا غير صحيح إذ كان بين دخول يوسف مصر وبين أن يدخلها موسى أكثر من أربعين سنة، وقال محمد بن إسحق: هو غير فرعون يوسف وإن فرعون يوسف كان اسمه الريان بن الوليد، أما آل فرعون فلا شك أن المراد منه ههنا من كان من قوم فرعون وهم الذين عزموا على إهلاك نبي إسرائيل ليكون تعالى متنجياً لهم منهم بما تحصل به من الأحوال التي توجب بقاءهم وهلاك فرعون وقومه أما قوله تعالى (يسمونكم) فهو من سامه خسفاً إذا أولاه ظملاً، قال عمرو بن كلثوم:

إذا ما للملك سام الناس خسفاً أيئنا أن نقر الخسف فينا

وأصله من سام السلة إذا طلبها، كأنه بمعنى يغيثكم سوء العذاب ويريدونه بكم، والسوء مصدر سام بمعنى السوء، يقال أهوذا بالله من سوء الخلق وسوء الفعل يراد قبيحهما، ومعنى سوء العذاب والعذاب كله سوء أشده وأصعبه كأن قبحه [زاد] بالإضافة إلى سام، واختلف المفسرون في المراد من «سوء العذاب» فقال محمد بن إسحق: إنه جعلهم خولا وخدماً له وصنعتهم في أعماله أمناً، فصنف كانوا يبنون له، وصنف كانوا يحرقون له، وصنف كانوا يردعون له فهم كانوا في أعماله ومن لم يكن في نوع من أعماله كان يأمر بأن يوضع عليه جزية يؤديها، وقال السدي: كان قد جعلهم في الأعمال القليلة الصعبة مثل نفس المبيذ وعمل الطين ونحت الجبال وحكى الله تعالى عن نبي إسرائيل أنهم قالوا لموسى (أو ذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئنا) وقال موسى لفرعون (وتلك نعمة تمنها علي أن عبدت بني إسرائيل) واعلم أن كون الإنسان

تصحب يد الغير بحيث يتصرف فيه كما يشاء لا سيما إذا استعمله في الأعمال الشاقة الصعبة القادرة فان ذلك يكون من أشد أنواع العذاب ، حتى أن من هذه حالته ربما نفي الموت فين الله تعالى عظيم نعمه عليهم بأن نجاهم من ذلك ، ثم إنه تعالى أنعم ذلك بنعمة أخرى أعظم منها ، فقال : ( يذبحون أبناءكم ) ومعناه يقتلون الذكورة من الأولاد دون الإناث . وههنا أبحاث

البحث الأول : أن ذبح الذكور دون الإناث مضر من وجوه أحدها : أن ذبح الأبناء يقتضى فناء الرجال ، وذلك يقتضى انقطاع النسل ، لأن النساء إذا انفردن فلا تأثير لهن البتة في ذلك ، وذلك يقتضى آخر الأمر إلى هلاك الرجال والنساء ، وثانيها : أن هلاك الرجال يقتضى فساد مصالح النساء في أمر المعيشة فان المرأة لتتيمم وقد انقطع عنها تمهيد الرجال وقيامهم بأمرها الموت ، لما قد يقع إليها من نكد العيش بالانفراد فصارت هذه الحصلة عظيمة في المصن ، والنجاة منها في العظم تكون بحسبها ، وثالثها : أن قتل الولد عقيب الحمل الطويل و" مل الكبد والرجاء القوي في الانتفاع بالمولود من أعظم العذاب ، لأن قتله والحالة هذه أشد من قتل من بقي المدة الطويلة مستتمعا به مسرورا بأحواله فعممة الله من التخليص لم من ذلك بحسب شدة المحنة فيه ، ورابعها أن الأبناء أحب إلى الوالدين من البنات ، ولذلك فإن أكثر الناس يستقلون البنات ويكرهونهن وإن كثرت ذكراهنم ولذلك قال تعالى ( وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ) الآية ، ولذلك همى العرب عن الواد بقوله ( ولا تقتلوا أولادكم خشية إلاق ) وإنما كانوا يثبون الإناث دون الذكور ، وعامسا : أن بقاء النسوان بدون الذكر أن يوجب صيرورتهن مستغفرشات الأعداء وذلك نهاية الذل والهوان.

البحث الثاني : ذكر في هذه السورة « يذبحون » بلا واو وفي سورة ابراهيم ذكره مع الواو والوجه فيه أنه إذا جعل قوله ( يسومونكم سوء العذاب ) مفسرا بقوله ( يذبحون أبناءكم ) لم يحتاج إلى الواو ، وأما إذا جعل قوله ( يسومونكم سوء العذاب ) مفسرا بمسائر التكاليف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح شيئا آخر سوى سوء العذاب احتيج فيه إلى الواو ، وفي الموضوعين يحتمل الوجهين إلا أن الفائدة التي يجوز أن تكون هي المقصودة من ذكر حرف المطف في سورة ابراهيم أن يقال : إنه تعالى قال قبل تلك الآية ( ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات إلى النور وذكركم بأيام الله ) والتذكير بأيام الله لا يحصل إلا بتعميد نعم الله تعالى فوجب أن يكون المراد من قوله ( يسومونكم سوء العذاب ) نوحا من العذاب والمراد من قوله ( يذبحون أبناءكم ) نوحا آخر ليكون التخلص منهما نوعين من النعمة . فلماذا جوب ذكر المطف هناك ، وأما في هذه الآية لم يرد الأمر إلا بتذكير جنس النعمة وهي قوله ( اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم ) فسواء كان المراد من سوء العذاب هو الذبح أو غيره كان تذكير جنس النعمة حاصلًا فظهر الفرق .

البحث الثالث : قال بعضهم أراد بقوله ( يذبحون أبناءكم ) الرجال دون الأطفال ليكون

في مقابلة النساء إذ النساء من البالغات ، وكذا المراد من الأبناء هم الرجال باللفظ قالوا إنه كان يأمر بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه والتجمع لإفساد أمره . (و) كثر المفسرين على أن المراد بالآية الأطفال دون البالغين ، وهذا هو الأولى لوجه ( الأول ) خلا لفظ الأبناء على ظاهره ( الثاني ) أنه كان يتمرر قتل جميع الرجال على كثرتهم ( الثالث ) أنهم كانوا محتاجين إليهم في استعمالهم في الصنائع الشاقة ( الرابع ) أنه لو كان كذلك لم يكن لإلقاء موسى عليه السلام في التابوت حال صفه معنى أما قوله وجب حمله على الرجال ليكون في مقابلة النساء ففيه جوابان : ( الأول ) أن الأبناء لما قتلوا حال الطفولية لم يصيروا رجالاً فلم يجر إطلاق اسم الرجال عليهم أما البنات لما لم يقتلن بل وصلن إلى حد النساء جاز إطلاق اسم النساء عليهن ( الثاني ) قال بعضهم المراد بقوله ( ويستحيون نساءكم ) أى يفتشون حياة المرأة أى فرجها هل بها حمل أم لا ، وأجل ذلك بأن ما يطلونهن إذا لم يكن للعيون ظاهراً لم يمل بالتفتيش ولم يوصل إلى استخراجها باليد .

( البحث الرابع ) في سبب قتل الأبناء ذكرها فيه وجوهاً . أحدها : قول ابن عباس رضى الله عنهما أنه وقع إن فرعون وطبقته ما كان الله وعد إبراهيم أن يجعل في ذريته أنبياء ومولوكا فخافوا ذلك وافترقت كلشيم على إعداد رجال معهم السفار يطوفون في بني إسرائيل فلا يجدون مولوداً ذكرأ إلا ذصوره فلما رأوا كبارهم يموتون وصغارهم يذبحون خافوا الفناء لحين لا يجدون من يباشر الاحمال الشاقة فصاروا يقتلون حاماً دون عام ( وثانيها ) قول السدي : إن فرعون رأى ناراً أقبلت من بيت المقدس حتى اشتعلت على بيوت مصر فأحرقت القبط وترك بني إسرائيل فهدم فرعون الكهنة وسألهم عن ذلك ؟ فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده ، وثالثها : أن المنجمين أخبروا فرعون بذلك وعينوا له السنة فلما كان يقتل أبنائهم في تلك السنة والأقرب هو الأول لأن الذي يستفاد من علم التنجيم لا يكون أمراً مفصلاً وإلا قدح ذلك في كون الإخبار عن الغيب ممجراً بل يكون أمراً محملاً والظاهر من حال العاقل أن لا يقدم على مثل هذا الأمر العظم بسببه ، فإن قيل إن فرعون كان كافراً بالله فكان بأن يكون كافراً بالرسول أولى ، وإذا كان كذلك فكيف يمكن أن يقدم على هذا الأمر العظيم بسبب إخبار إبراهيم عليه السلام عنه . قلنا لعل فرعون كان عارفاً بالله ويصدق الأنبياء إلا أنه كان كافراً كفر الجحود والناداء أو يقال إنه كان شاكاً متحيراً في دينه وكان يجوز صدق إبراهيم عليه السلام فأقدم على ذلك الفعل احتياطاً .

( البحث الخامس ) اعلم أن القائمة في ذكر هذه النعمة من وجوه ، أحدها : أن هذه الأشياء التي ذكرها الله تعالى لما كانت من أعظم ما يتمتع به الناس من جهة الملوك والظلة صار تخلص الله لإبراهيم من هذه المحن من أعظم النعم وذلك لأنهم عاينوا هلاك من حاول إهلاكهم وشاهدوا ذل من بالغ في إذلالهم ولا شك في أن ذلك من أعظم النعم وتعميم النعمة يرجب الانقياد والطاعة ويعتدق نهاية قبح المخالفة والمجاندة فلما ذكر الله تعالى هذه النعمة العظيمة بمالعة في إزام الجبة عليهم وقلماً لمزيم ، وثانيها : أنهم لما عرفوا أنهم كانوا في نهاية الذل وكان خصمهم في نهاية

وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ٥٠

المر إلا أنهم كانوا محقين وكان خصمهم مبطلاً لا جرم زال ذل المحققين وبطل عن المبطلين ، فكانه تعالى قال لا تغتروا بفقر محمد وقلة أنصاره في الحال فإنه محق لا بد وأن ينقلب المر إلى جانبه والذل إلى جانب أعدائه ، وثالثها : أن الله تعالى به بذلك على أن الملك بيد الله يؤتيه من يشاء ، فليس للإنسان أن يفتر بمن الدنيا بل عليه السعي في طلبه عن الآخرة . أما قوله تعالى ( وفي ذالكم بلاء من ربكم عظيم ) قال الفخار : أصل الكلمة من الابتلاء وهو الاختيار والامتحان قال تعالى ( ونبلوكم بالشر والخير فتنة ) وقال ( وبلوناكم بالחסنات والسيئات ) والبلوى واقعة على النوعين فيقال للنعمة بلاء وللعنة الشديدة بلاء والأكثر أن يقال في الخير إِبْلَاء وفي الشر بلاء وقد يدخل أحدهما على الآخر . قال زهير :

جزى الله بالإحسان ما فعلا بكم وأبلاهما خير البلاء الذي يبلو

إذ عرفت هذا فنقول : البلاء هنا هو المحنة إن أشير بلفظ « ذلکم » إلى صنع فرعون والنعمة إن أشير به إلى الإنجاء وحله على النعمة أول لأنها هي التي صدرت من الرب تعالى ولأن موضع الحجة على اليهود إنعام الله تعالى على أسلافهم .

قوله تعالى ( وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون )

هذا هو النعمة الثانية ، وقوله ( فرقنا ) أي فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه مسالك لكم وقرئ ( فرقنا ) بالتشديد بمعنى فصلنا يقال فرق بين الشيئين وفرق بين الأشياء لأن المسالك كانت اثني عشرة على عدد الأسباط فإن قلت : ما معنى ( بكم ) ؟ قلنا فيه وجهان ، أحدهما : أنهم كانوا يسلكونه ويتفرق الماء عند سلوكهم فكانما فرق بهم كما يفرق بين الشيئين بما توسط بينهما ، الثاني : فرقناه بسبيكم وبسبب إنجائكم ثم هنا أبحاث :

( البحث الأول ) روى أنه تعالى لما أراد إغراق فرعون والقيط وبلغ بهم الحال في معلوم الله أنه لا يؤمن أحد منهم أمر موسى عليه السلام بنى إسرائيل أن يستعيروا حل القبط ، وذلك لفرضين . أحدهما : ليخرجوا خلقهم لأجل المال ، والثاني : أن تبقى أموالهم في أيديهم ثم نزل جبريل عليه السلام بالشئ وقال لموسى : أخرج قومك ليلا ، وهو المراد من قوله ( وأوحينا إلى موسى أن أسر بعبدى ) وكانوا ستمائة ألف نفس لأنهم كانوا اثني عشر سبطاً كل سبط خمسون ألفاً فلما خرج موسى عليه السلام بنى إسرائيل بلغ ذلك فرعون فقال لا تتبعهم حتى يصبح الديك ( قال الراوى ) فوافقه ما صاح ليته ديك فلما أصبحوا دعا فرعون بشاة فذبحت ثم قال لا أنزع من تناول كب هذه الشاة حتى يضعم إلى ستمائة ألف من القبط ، وقال قتادة : اجتمع إليه ألف ألف

وما تاتى ألف نفس كل واحد منهم على فرس حصان فتبعوهم نهرا . وهو قوله تعالى ( فأتبعوهم مشرقين ) أى بمد طلوع الشمس ( فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون ) فقال موسى ( كلا إن معى ربي سندين ) فلما سار بهم موسى وآل البحر قال له يوشع بن نون : أين أمرك ربك فقال موسى إلى أمامك وأشار إلى البحر فأقعم يوشع بن نون فرسه في البحر فكان يمشى في الماء حتى بلغ النمر فسبح الفرس وهو عليه ثم رجع وقال له يا موسى أين أمرك ربك ؟ فقال البحر ، فقال والله ما كذبت ففعل ذلك ثلاث مرات فأوحى الله إليه ( أن احرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم ) فانشق البحراثنى عشر جبلا في كل واحد منها طريق فقال له ادخل فكان فيه وحل فبيت الصبا لجف البحر وكل طريق فيه حتى صار طريقا يابسا كما قال تعالى ( فاضرب لهم طريقا في البحر يبسا ) فأخذ كل سبط منهم طريقا ودخلوا فيه فقالوا لموسى إن بضنا لا يرى صاحبه فضرب موسى عصاه على البحر فنصار بين الطرق منافذ وكوى فرأى بعضهم بعضا ثم أتبعهم فرعون فلما بلغ شاطئ البحر رأى إيليس واقفا فنهاه عن الدخول فهم بأن لا يدخل البحر لئلا يجربل عليه السلام على حجرة فتقدم فرعون وهو كان على نخل فقبه فرس . فرعون ودخل البحر فلما دخل فرعون البحر صاح ميكائيل بهم الحقوا آخركم بأولكم فلما دخلوا البحر بالسكية أمر الله الماء حتى نزل عليهم فذلك قوله تعالى ( وأغرقنا آل فرعون ) وأنتم تنظرون ) وقيل كان ذلك اليوم يوم عاشوراء فصام موسى عليه السلام ذلك اليوم شكرا لله تعالى .

( البحث الثانى ) اعلم أن هذه الواقعة تضمنت نها كثيرة في الدين والدنيا أما نعم الدنيا في حق موسى عليه السلام فهي من وجوه ( أحدها ) أنهم لما وقفوا في ذلك المضيق الذى من ورأيهم فرعون وجنوده وقدامهم البحر فان توقفوا أدركهم المدوز وأهلك بأشد العذاب وإن ساروا غرقوا فلا خوف أعظم من ذلك ثم إن الله تعالى بقلق البحر فلا فرج أشد من ذلك ( وثانيها ) أن الله تعالى خصهم بهذه النعمة العظيمة والمعجزة الباهرة ، وذلك سبب لظهور كرامتهم على الله تعالى ( وثالثها ) أنهم شاهدوا أن الله تعالى أهلك أعداءهم ومعلوم أن الخلاص من مثل هذا البلاد من أعظم النعم فكيف إذا حصل معه ذلك الاكرام العظيم وإهلاك العدو ( ورابعها ) أن أولادهم أرضهم وديارهم ونسبهم وأموالهم ( وخامسها ) أنه تعالى لما أغرق آل فرعون فقد خلص نبي إسرائيل منهم ، وذلك نعمة عظيمة لأنه كان غائقا منهم ولو أنه تعالى خلص موسى وقومه من تلك الورطة وما أهلك فرعون وقومه لكان الخوف باقيا من حيث إنه ربما اجتمعوا واحتالوا بحيلة وقصدوا إيقاد موسى عليه السلام وقومه ولكن الله تعالى لما أغرقهم فقد حسم مادة الخوف بالكيفية ( وسادسها ) أنه وقع ذلك الأغرقا بمحض من نبي إسرائيل وهو المراد من قوله تعالى ( وأنتم تنظرون ) وأما نعم الدين في حق موسى عليه السلام فمن وجوه ( أحدها ) أن قوم موسى لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة زالت عن قلوبهم الشكوك والشبهات ، فإن دلالة مثل هذا المسج

على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه السلام تقرب من العلم الضروري فكانه تعالى  
 وضع عنهم تحمل النظر الدقيق والاستدلال الشاق ( وثانيها ) أنهم لما عاينوا ذلك صار داعياً لهم  
 إلى الثبات على تصديق موسى والإنقياد له وصار ذلك داعياً لقوم فرعون إلى ترك تكذيب  
 موسى عليه السلام والإقدام على تكذيب فرعون ( وثالثها ) أنهم عرفوا أن الأمور يد الله فانه  
 لا عز في الدنيا أكل مما كان لفرعون ولا شدة أشد مما كانت بيني إسرائيل ، ثم إن الله تعالى في  
 لحظة واحدة جعل العزيز ذليلاً والدليل عزيزاً ، وذلك يوجب انقطاع القلب عن علائق الدنيا  
 والإقبال بالكلية على خدمة الخالق والتوكل عليه في كل الأمور ، وأما النعم الحاصلة لامة محمد ﷺ  
 من ذكر هذه القصة فكثيرة ( أحدها ) أنه كالخليفة لمحمد ﷺ على أهل الكتاب لأنه كان معلوماً  
 من حال محمد عليه الصلاة والسلام أنه كان أديباً لم يقرأ ولم يكتب ولم يخاطب أهل الكتاب فإذا  
 أورد عليهم من أخبارهم المفصلة ما لا يعلم إلا من الكتب علموا أنه أخبر عن الوحي وأنه صادق  
 فصار ذلك حجة له عليه السلام على اليهود وحجة لنا في تصديقه ( وثانيها ) أنا إذا تصورنا ما جرى  
 لهم وعليهم من هذه الأمور المنظمة علينا أن من خالف الله شق في الدنيا والآخرة ومن أطاعه  
 فقد سعد في الدنيا والآخرة فصار ذلك مرغباً لنا في الطاعة ومنفراً عن المعصية ( وثالثها ) أن أمة  
 موسى عليه السلام مع أنهم خصوا بهذه المعجزات الظاهرة والبراهين الباهرة فقد غافقوا موسى  
 عليه السلام في أمور حتى قالوا ( اجعل لنا إلهاً كما لهم آله ) وأما أمة محمد ﷺ فعلموا أن معجزتهم  
 هي القرآن الذي لا يحرف كونه معجزاً إلا بالدلائل الدقيقة انقادوا لمحمد صلى الله عليه وسلم  
 وما غافقوه في أمر البتة ، وهذا يدل على أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من أمة موسى عليه  
 السلام . ويحق على الآية سؤالان :

( السؤال الأول ) أن قلنا البحر في الدلالة على وجود الصانع القادر وفي الدلالة على صدق  
 موسى كالأمر الضروري فكيف يجوز نقله في زمان التكليف ؟ والجواب أما على قولنا فظاهر ،  
 وأما المعتزلة فقد أجابوا الكمي الجواب الكلي بأن في المكلفين من يبعد عن الفطنة والذكاء ويختص  
 بالبلادة وعامة بني إسرائيل كانوا كذلك فاحتاجوا في التنبيه إلى معاني الآيات العظام كغلق البحر  
 ورفع الطور وإحياء الموتى ، ألا ترى أنهم بعد ذلك مروا يقوم يكفون على أصنام لم يقولوا  
 ( يا موسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آله ) وأما العرب فغالهم بخلاف ذلك لأنهم كانوا في نهاية الجهل في  
 العقول فلا جرم اقتصر الله تعالى معهم على الدلائل الدقيقة والمعجزات العظيمة .

( السؤال الثاني ) أن فرعون لما شاهد قلبي البحر وكان غافلاً فلا بد وأن يعلم أن ذلك  
 ما كان من قله بل لا بد من قادر عالم بخلاف لسائر القادرين فكيف بقى على الكفر مع ذلك ؟  
 فإن قلت إنه كان مارقاً بربه إلا أنه كان كافراً على سبيل العناد والجحود . قلت فإذا عرف ذلك  
 بقلبه فكيف استنصر توريط نفسه في المهلكة ودخول البحر مع أنه كان في تلك الساعة كالمضطر



وَإِذْ أَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعَجَلِ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ﴿٥١﴾  
ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٢﴾

إلى العلم بوجود الصانع وصدق موسى عليه السلام ، والجواب : حب الشيء . يعنى ويصمغ فيه الجاه والتليس حله على اقتحام تلك المهلكة .

وأما قوله تعالى ( وأنتم تنظرون ) فيه وجوه ( أحدها ) أنكم ترون التلطم أمواج البحر بفرعون وقومه ( وثانيها ) أن قوم موسى عليه السلام سألوه أن يرهم الله تعالى حالهم فسأل موسى عليه السلام ربه أن يرهم إياهم فلفظهم البحر ألف ألف ومائتى ألف نفس وفرعون معهم فنظروا إليهم طافين وإن البحر لم يقبل واحداً منهم لشؤم كفرهم فهو قوله تعالى ( غاليوم نتيجك يدنك لتكون بن خلفك آية ) أى نخرجك من ضيق البحر إلى سعة الفضاء ليراك الناس وتكون عبرة لهم ( وثالثها ) أن المراد وأنتم بالقرب منهم حيث تواجدونهم وتقابلونهم وإن كانوا لا يرونهم بأبصارهم ، قال الفراء . وهو مثل قولك لقد ضربتك وأهلك ينظرون إليك فإغاثوك تقول ذلك إذا قرب أهله منه وإن كانوا لا يرونه ومعناه راجع إلى العلم .

قوله تعالى ﴿ وإذ أاعدنا موسى أربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون . ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون ﴾

أعلم أن هذا هو الإنعام الثالث . فأما قوله تعالى ( وإذ أاعدنا ) فقرأ أبو عمرو ويعقوب وإذ أعدنا موسى بغير ألف في هذه السورة وفي الأعراف وله وقرأ الباقر وأعدنا بالألف في المواضع الثلاثة فأما بغير ألف فوجه ظاهر لأن الوعد كان من الله تعالى والمواعدة مفاعلة ولا بد من اثنين ، وأما بالألف فله وجه ( أحدها ) أن الوعد وإن كان من الله تعالى فقبوله كان من موسى عليه السلام وقبول الوعد يشبه الوعد لأن القابل للوعد لابد وأن يقول أفضل ذلك ، ( وثانيها ) قال القفال لا يبعد أن يكون الادمى يمد الله ويكون معناه يماهد الله ( وثالثها ) أنه أمر جرى بين اثنين فجاء أن يقال أاعدنا ( ورابعها ) وهو الآخرى أن الله تعالى وعده الوحي وهو وعد الله المجيء للبيئات إلى الطور ، أما موسى ففيه وجوه ( أحدها ) وزنه فعل والميم فيه أصلية أخذت من ماس يمس إذا تبخر في مشيته وكان موسى عليه السلام كذلك ( وثانيها ) وزنه فعل فالميم فيه زائدة وهو من أوسيت الشجرة إذا أخذت ما عليها من الورق وكأنه سعى بذلك لصله ، وثالثها : أنها كلمة مركبة من كلمتين بالعبرانية فهو الماء بلسانهم ، وسى هو الشجر ، وإنما سعى بذلك لأن أمه جعلته في التابوت حين خافت عليه من فرعون فألقته في البحر فدفنته أمواج البحر حتى أدخلته بين أشجار عند بيت فرعون فخرجت جوارى آسية امرأة فرعون يمتسان فرجدين التابوت فأخذته

فسمى باسم المكان الذي أصيب فيه وهو الماء والشجر . واعلم أن الوجين الأولين قاسدان جداً أما الأول فلأن بني إسرائيل والقيط ما كانوا يتكلمون بلغة العرب فلا يجوز أن يكون مرادهم ذلك ، وأما الثاني فلأن هذه اللفظة اسم علم واسم العلم لا يفيد معنى في الذات والأقرب هو الوجه الثالث وهو أمر معتاد بين الناس فأما نسبة صلى الله عليه وسلم فهو موسى بن عمران بن بصير بن قاهث بن بلاوي بن يعقوب بن اسحق ابن ابراهيم عليهم السلام . أما قوله تعالى ( أربعين ليلة ) ففيه أبحاث :

البحث الأول : أن موسى عليه السلام قال لبني إسرائيل إن خرجنا من البحر سبعمائة ألفاً فبقي عند الله بكتاب بين لكم فيه ما يجب عليكم من الفعل والترك ، فلما جاوز موسى البحر ببني إسرائيل وأغرق الله فرعون قالوا : يا موسى اتتنا بذلك الكتاب الموعود فذهب إلى ربهم ووعدهم أربعين ليلة . وذلك قوله تعالى ( وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة ) واستخلف عليهم هرون ومكث على الطور أربعين ليلة وأنزل الله التوراة عليه في الألواح ، وكانت الألواح من زبرجد فقربه الرب نجياً وكلمه من غير واسطة وأسمعه صرير العلم ، قال أبو العالية وبلغنا أنه لم يحدث حدثاً في الأربعين ليلة حتى هبط من الطور :

البحث الثاني : إنما قال أربعين ليلة لأن الشهور تبدأ من الليالي .

البحث الثالث : قوله تعالى ( وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ) معناه واعدنا موسى انقضاء أربعين ليلة كقولهم : اليوم أربعون يوماً منذ خرج فلان ، أي تمام الأربعين ، والخاص أنه حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه ، كما في قوله تعالى ( وأسأل القرية ) وأيضاً فليس المراد انقضاء أي أربعين كان ، بل أربعين معيناً وهو الثلاثون من ذي القعدة والعشر الأول من ذي الحجة لأن موسى عليه السلام كان طالماً بأن المراد هو هذه الأربعين ، وأيضاً فقوله تعالى ( وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ) يحتمل أن يكون المراد أنه وعد قبل هذه الأربعين أن يحجى إلى الجبل هذه الأربعين ووعد بأنه ستنزل عليه بعد ذلك التوراة ، وهذا الاحتمال الثاني هو المتأيد بالأخبار .

البحث الرابع : قوله هنا ( وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ) يفيد أن المواعدة كانت من أول الأمر على الأربعين ، وقوله في الأعراف وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر يفيد أن المواعدة كانت في أول الأمر على الثلاثين فكيف التوفيق بينهما ؟ أجاب الحسن البصري فقال ليس المراد أن وعده كان ثلاثين ليلة ثم بعد ذلك وعده بعشر لكنه وعده أربعين ليلة جميعاً ، وهو كقوله ( ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ) .

أما قوله تعالى ( ثم انقضت المعجل من بعه ) ففيه أبحاث :

البحث الأول : إنما ذكر لفظة (ثم) لأنه تعالى لما رعد موسى حضور الميقات لإزالة التوراة عليه بحضرة السبعين ، وأظهر في ذلك درجة موسى عليه السلام وفضرته بنى إسرائيل ليكون ذلك تنبيهاً للحاضرين على علو درجتهم وتعريفاً للعائنين وتكسلة للدين ، كان ذلك من أعظم النعم فلما أتوا عقيب ذلك بأقبح أنواع الجمل والكفر كان ذلك في محل التعجب فهو كمن يقول انتهى أحسنت إليك وفعلت كذا وكذا ، ثم إنك تقصصني بالسوء والإيذاء .

البحث الثاني : قال أهل السير إن الله تعالى لما أغرق فرعون ووعده موسى عليه السلام إزاله التوراة عليه قال موسى لأخيه هرون ( اخلقني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين ) فلما ذهب موسى إلى الطور ، وكان قد بقي مع بنى إسرائيل الثياب والحلى الذي استعاروه من القبط قال لهم هرون إن هذه الثياب والحلى لا تحمل لكم فأحرقوها فجمعوا ناراً وأحرقوها ، وكان السامري في مسيره مع موسى عليه السلام في البحر نظر إلى حافر دابة جبريل عليه السلام حين تقدم على فرعون في دخول البحر فقبض قبضة من تراب حافر تلك الدابة ، ثم إن السامري أخذ ما كان معه من الذهب والفضة وصوره من عجلا وألقى ذلك التراب فيه فخرج منه صوت كأنه الخوار فقال القوم ( هذا لكم وإله موسى ) فاتخذوه القوم لإلهاً لأنفسهم فهذا ما في الرواية ولقائل أن يقول : أجمع العظيم من العقلاء لا يجوز أن يتفقوا على ما يعلم فساده ببدية العقل وهذه الحكاية كذلك لوجوه : أحدها : أن كل عاقل يعلم ببدية عقله أن الصنم المتخذ من الذهب الذي لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل يستحيل أن يكون إله السموات والأرض ، وهب أنه ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح أن يكون شبهة في قلب أحد من العقلاء في كونه إلهاً ، وثانيها : أن القوم كانوا قد شاهدوا قبل ذلك من المعجزات القاهرة التي تكون قرية من حد الإلجاء في الدلالة على الصانع وصدق موسى عليه السلام ، فع قوة هذه الدلالة وبلغها إلى حد الضرورة مع أن صدور الخوار من ذلك العجل المتخذ من الذهب يستحيل أن يقتضى شبهة في كون ذلك الجسم المصنوع إلهاً . والجواب : هذه الواقعة لا يمكن تصحيحها إلا على وجه واحد ، وهو أن يقال إن السامري ألقى إلى القوم أن موسى عليه السلام إنما قدر على ما أتى به لأنه كان يتخذ طلسمات على قوى فلكية وكان يقدر بواسطتها على هذه المعجزات ، فقال السامري للقوم : وأنا أخذ لكم طلسماً مثل طلسمه وروح طليم ذلك بأن جعله بحيث خرج منه صوت عجيب فأطمعهم في أن يصيروا مثل موسى عليه السلام في الاتيان بالخوارق ، أو لعل القوم كانوا بحسمة وحلولة لجوزوا حلول الإله في بعض الأجسام فلذلك وقفوا في تلك الشبهة .

( البحث الثالث ) هذه القصة فيها فوائد : أحدها : أنها تدل على أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم خير الأمم ، لأن أولئك اليهود مع أنهم شاهدوا تلك البراهين القاهرة اغتروا بهذه الشبهة الركيكة جداً ، وأما أمة محمد صلى الله عليه وسلم فأنهم مع أنهم يحتاجون في معرفة كون القرآن

معجزة إلى الدلائل الدقيقة لم يعترفوا بالشبهات القوية العظيمة ، وذلك يدل على أن هذه الأمة خير من أولئك وأكمل عقلاً وأزكى خاطراً منهم ( وثانيها ) أنه عليه الصلاة والسلام ذكر هذه الحكاية مع أنه لم يتعلم علماً ، وذلك يدل على أنه عليه الصلاة والسلام استفادها من الموحى ( وثالثها ) فيه تحذير عظيم من التقليد والجليل بالدلائل فإن أولئك الأقوام لو أنهم عرفوا الله بالدليل معرفة تامة لما وقعوا في شعبة السامري ( ورأيها ) في تسلية النبي ﷺ بما كان يشاهد من مشركي العرب واليهود والنصارى بالخلاف عليه وكأنه تعالى أمره بالصبر على ذلك كما صبر موسى عليه الصلاة والسلام في هذه الواقعة النكدية فانهم بعد أن خلصهم الله من فرعون وأرأهم المعجزات العجيبة من أول ظهور موسى إلى ذلك الوقت اغتروا بتلك الشبهة الركيكة ، ثم إن موسى عليه السلام صبر على ذلك فلأن يصبر محمد عليه الصلاة والسلام على أذية قومه كان ذلك أولى ( وخاسمها ) أن أشد الناس مجادلة مع الرسول ﷺ وعداوة له هم اليهود فكانه تعالى قال إن هؤلاء إنما يفتخرون بأسلافهم ، ثم إن أسلافهم كانوا في البلادة والجهالة والعداوة إلى هذا الحد فكيف هؤلاء الأخلاف .

أما قوله تعالى ( وأتم ظالمون ) فقيه أبحاث :

( البحث الأول ) في تفسير الظلم وفيه وجهان ( الأول ) قال أبو مسلم الظلم في أصل اللغة هو النقص قال الله تعالى ( كننا الجنتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً ) والمعنى أنهم لما تركوا عبادة الخالق المحيي المميت واشتغلوا بعبادة المجل قد صاروا ناقصين في خيرات الدين والدنيا ( والثاني ) أن الظلم في عرف الشرع عبارة عن الضرر الخالي من نفع يزيد عليه ودفع مضرة أعظم منه والاستحقاق عن الغير في علمه أو ظنه ، فإذا كان الفعل بهذه الصفة كان فاعله ظالماً ثم إن الرجل إذا فعل ما يؤديه إلى العقاب والنار قيل إنه ظالم نفسه وإن كان في الحال نفعاً ولذة كما قال تعالى ( إن الشرك لظلم عظيم ) وقال ( فمنهم ظالم لنفسه ) ولما كانت عبادتهم لغير الله شركاً وإن كان الشرك مؤدياً إلى النار لم يظلموا .

( البحث الثاني ) استدلت المعتزلة بقوله ( وأتم ظالمون ) على أن المعاصي ليست بخلق الله تعالى من وجوه ( أحدها ) أنه تعالى ذمهم عليها ولو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الذم إلا من فعلها ( وثانيها ) أنها لو كانت بإرادة الله تعالى لكانوا مطيعين لله تعالى بفعلها لأن الطاعة عبارة عن فعل المراد ( وثالثها ) لو كان العصيان مخلوقاً لله تعالى لكان الذم يسببه يجرى بجرى الذم بسبب كونه أسود وأبيض وطويلاً وقصيراً ، والجواب : هنا تمسك بفعل المدح والذم وهو معارض بمسألتي الداعي والعلم ذلك مزاراً .

( البحث الثالث ) في الآية تنبيه على أن ضرر الكفر لا يعود إلا عليهم لأنهم ما استفادوا بذلك إلا أنهم ظلموا أنفسهم ، وذلك يدل على أن جلال الله منزه عن الاستكثار بطاعة الاتقياء والانتقاص بمحبة الأشقياء .

وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿٥٣﴾

أما قوله تعالى ( ثم عفونا عنكم من بعد ذلك ) فقالت المعتزلة المراد ثم عفونا عنكم بسبب إيتائكم بالتوبة وهي قتل بعضهم بعضاً ، وهذا ضعيف من وجهين ( الأول ) أن قبول التوبة واجب عقلاً فلو كان المراد ذلك لما جاز عده في معرض الانعام لأن أداء الواجب لا يعد من باب الانعام والمقصود من هذه الآيات تمديد نعم الله تعالى عليهم ( الثاني ) أن العفو اسم لإسقاط العقاب المستحق فأما إسقاط ما يجب إسقاطه فذاك لا يسمى عفواً ألا ترى أن الظالم لما لم يجزله تمذيب المظلم ، فإذا ترك ذلك السذاب لا يسمى ذلك الترك عفواً فكذلك هنا ، وإذا ثبت هذا فنقول لا شك في حصول التوبة في هذه الصورة لقوله تعالى ( فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ) وإذا كان كذلك دلت هذه الآية على أن قبول التوبة غير واجب عقلاً ، وإذا ثبت ذلك ثبت أيضاً أنه تعالى قد أسقط عقاب من يجوز عقابه عقلاً وشرعاً ، وذلك أيضاً خلاف قول المعتزلة ، وإذا ثبت أنه تعالى عفا عن كفار قوم موسى فلأن يفر عن فساق أمة محمد ﷺ مع أنهم ( خير أمة أخرجت للناس ) كان أولى .

أما قوله تعالى ( لعلكم تشكرون ) فاعلم أن الكلام في تفسير « لعل » قد تقدم في قوله ( لعلكم تتقون ) وأما الكلام في حقيقة الشكر وماهية فطويل وسيجيء إن شاء الله تعالى ، ثم قالت المعتزلة إنه تعالى بين أنه إنما عفا عنهم ولم يؤاخذهم لكي يشكروا ، وذلك يدل على أنه تعالى لم يرد منهم إلا الشكر ، والجواب : لو أراد الله تعالى منهم الشكر لأراد ذلك إما بشرط أن يحصل للشكر داعية الشكر أولاً بهذا الشرط ، والأول باطل إذ لو أراد ذلك بهذا الشرط فلن كان هذا الشرط من العبد لزم افتقار الداعية إلى داعية أخرى ، وإن كان من الله فحيث خلق الله الداعي حصل الشكر لا محالة ثم حيث لم يخلق الداعي استحال حصول الشكر ، وذلك ضد قول المعتزلة وإن أراد حصول الشكر منه من غير هذه الداعية فقد أراد منه أفعال لأن الفعل بدون الداعي محال فثبت أن الإشكال وارد عليهم أيضاً والله أعلم .

قوله تعالى ( وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ )

اعلم أن هذا هو الإنعام الرابع والمراد من الفرقان يتمثل أن يكون هو التوراة وأن يكون شيئاً داخلاً في التوراة وأن يكون شيئاً خارجاً عن التوراة فهذه أقسام ثلاثة لا مزيد عليها وتقرير الاحتمال الأول أن التوراة لها صفتان كونها كتاباً مبزلاً وكونها فرقاناً تفرق بين الحق والباطل فهو كقولك رأيت الغيث والقيث تريد الرجل الجامع بين الجود والجرأة ونظيره قوله تعالى ( ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكر ) وأما تقرير الاحتمال الثاني فهو أن يكون المراد من الفرقان ما في التوراة من بيان الدين لأنه إذا أبان ظهر الحق متميزاً من

الباطل ، فالمراد من الفرقان بعض ما في التوراة وهو بيان أصول الدين وفروعه . وأما تقرير الاحتمال الثالث فنوجوه ( أحدها ) أن يصحكون المراد من الفرقان ما أوتي موسى عليه السلام من اليد والمصائر والآيات وسميت بالفرقان لأنها فرقت بين الحق والباطل ، وثانيها : أن يكون المراد من الفرقان النصر والفرج الذي آتاه الله بنى إسرائيل على قوم فرعون ، قال تعالى ( وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان ) والمراد النصر الذي آتاه الله يوم بدر ، وذلك لأن قبل ظهور النصر يتوقع كل واحد من الخصمين في أن يكون هو المستول وصاحبه هو المقهور فإذا ظهر النصر تميز الراجح من المرجوح وانفرد الطمع الصادق من الطمع الكاذب وثالثها : قال قطرب الفرقان هو انفراق البحر لموسى عليه السلام . فإن قلت فهذا قد صار مذكورا في قوله تعالى ( وإذ فرقنا بكم البحر ) وأيضاً فقوله تعالى بعد ذلك ( لعلكم تهتدون ) لا يليق إلا بالكتاب لأن ذلك لا يذكر إلا عقيب الهدى . قلت الجواب عن الأول أنه تعالى في آية بين في قوله تعالى ( وإذ فرقنا بكم البحر ) أن ذلك كان لأجل موسى عليه السلام ، وفي هذه الآية بين ذلك التخصيص على سبيل التخصيص ، وعن الثاني أن فرق البحر كان من الدلائل فدل المراد أنا لما آتينا موسى فرقان البحر استدلوا بذلك على وجود الصانع وصدق موسى عليه السلام وذلك هو الهداية وأيضاً فالهدى قد يراد به الفوز والنجاة كما يراد به الدلالة فكأنه تعالى بين أنه آتاهم الكتاب نعمة في الدين والفرقان الذي حصل به خلاصهم من الخصم نعمة عاجلة . واعلم أن من الناس من غلط فظن أن الفرقان هو القرآن ، وأنه أنزل على موسى عليه السلام وذلك باطل لأن الفرقان هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكل دليل كذلك فلا وجه لتخصيص هذا اللفظ بالقرآن وقال آخرون المعنى ( وإذ آتينا موسى الكتاب ) يعني التوراة وآتينا محمداً صلى الله عليه وسلم الفرقان لكي تهتدوا به يا أهل الكتاب . وقد مال إلى هذا القول من علماء النحو الفراء وتعلب وقطرب وهذا تصرف شديد من غير حاجة إليه .

وأما قوله تعالى ( لعلكم تهتدون ) فقد تقدم تفسير لعل وتفسير الاهتداء ، واستدللت المعتزلة بقوله ( لعلكم تهتدون ) على أن الله تعالى أراد الاهتداء من الكل وذلك يطل قول من قال أراد الكفر من الكافر ، وأيضاً فإذا كان عندهم أنه تعالى يخلق الاهتداء ، فيمن يهتدى والضلال فيمن يضل ، فما الفائدة في أن ينزل الكتاب والفرقان ويقول ( لعلكم تهتدون ) ومعلوم أن الاهتداء إذا كان يخلقه ، فلا تأثير لإزالة الكتب فيه لو خلق الاهتداء ولا كتاب لحصل الاهتداء ، ولو أنزل بدلا من الكتاب الواحد ألف كتاب ولم يخلق لاهتداء فيهم لما حصل الاهتداء ، فكيف يجوز أن يقول أنزل الكتاب لكي تهتدوا ؟ واعلم أن هذا الكلام قد تقدم مراراً لا ينص مع الجواب والله أعلم .

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا  
إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَثَابَ عَلَيْكُمْ  
إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾

قوله تعالى ( وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَثَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ )

اعلم أن هذا الإنعام الخامس قال بعض المفسرين : هذه الآية وما بعدها منقطة عما تقدم من التذكير بالنعم وذلك ، لأنها أمر بالقتل والقتل لا يكون نعمة وهذا ضعيف من وجوه أحدها : أن الله تعالى نبههم على عظم ذنبهم ، ثم نبههم على ما به يتخلصون عن ذلك الذنب العظيم وذلك من أعظم النعم في الدين ، وإذا كان الله تعالى قد عده عليهم النعم الدنيوية فبأن يمدد عليهم هذه النعمة الدينية أولى ، ثم إن هذه النعمة وهي كيفية هذه التوبة لما لم يكن وصفها إلا بمقدمة ذكر المعصية كان ذكرها أيضاً من تمام النعمة . فصار كل ما تضمنته هذه الآية ممدوداً في نعم الله فجاز التذكير بها . وثانيها أن الله تعالى لما أمرهم بالقتل رفع ذلك الأمر عنهم قبل فناءهم بالكيفية فكان ذلك نعمة في حق أولئك السابقين ، وفي حق الذين كانوا موجودين في زمان محمد عليه الصلاة والسلام ، لأنه تعالى لولا أنه رفع القتل عن آبائهم لما وجد أولئك الأبناء لحسن إيراده في معرض الامتنان على الحاضرين في زمان محمد عليه الصلاة والسلام ، وثالثها : أنه تعالى لما بين أن توبة أولئك ما تمت إلا بالقتل مع أن محمداً عليه الصلاة والسلام كان يقول لهم لا حاجة بكم الآن في التوبة إلى القتل بل إن رجعتن عن كفركم قبل الله إعسانكم منكم فكان بيان التشديد في تلك التوبة تنبيهاً على الإنعام العظيم بقبول مثل هذه التوبة السهلة الهينة . ورابعها : أن فيه ترغيباً شديداً لأمة محمد صلوات الله وسلامه عليه في التوبة ، فإن أمة موسى عليه السلام لما رغبوا في تلك التوبة مع نهاية مشقتها على النفس فلأن يرغب الواحد منا في التوبة التي هي مجرد التندم كان أولى . ومعلوم أن ترغيب الإنسان فيما هو المصلحة المهمة من أعظم النعم .

وأما قوله تعالى ( وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ ) أي واذكروا إذ قال موسى لقومه بعد ما رجع من المرعد الذي وعده ربه فرأهم قد اتخذوا العجل يا قوم ( إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ ) وللمفسرين في الظلم قولان : أحدهما : أنكم تهتمن أنفسكم الثواب الواجب بالإقامة على عهد موسى عليه السلام والثاني : أن الظلم هو الإصرار الذي ليس بمستحق ولا فيه نفع ولا دفع مضرة لا علماً ولا

طبا ، فلما عبدوا العجل كانوا قد أضروا بأنفسهم لأن ما يؤدي إلى ضرر الإبدن من أعظم الظلم ، ولذلك قال تعالى ( إن الشرك لظلم عظيم ) لكن هذا الظلم من حقه أن يقيد لثلاث يوم إطلافة إنه ظلم الغير لأن الأصل في الظلم ما يتمدى ، فذلك قال ( إنكم ظلمتم أنفسكم ) .  
أما قوله تعالى ( باتخاذكم العجل ) ففيه حذف لأنهم لم يطلبوا أنفسهم بهذا القدر لأنهم لو اتخذوه ولم يحموه لما لم يكن فعلهم ظلماً ، فالمراد باتخاذكم العجل إنما ، لكن لما دلت مقدمة الآية على هذا المحذوف حسن الخلف .

أما قوله تعالى ( فتوبوا إلى بارئكم فاقبلوا أنفسكم ) ففيه سؤالات .

( السؤال الأول ) قوله تعالى ( فتوبوا إلى بارئكم فاقبلوا أنفسكم ) يقتضى كون التوبة مفسرة بقتل النفس كما أن قوله عليه السلام « لا يقبل الله صلاة أحدكم حتى يضع الطهور مواضعه فينسل وجهه ثم يديه » يقتضى أن وضع الطهور مواضعه مفسر بنسل الوجه واليدين ولكن ذلك باطل لأن التوبة عبارة عن الندم على الفعل القبيح الذى مضى والعزم على أن لا يأتى بمثله بعد ذلك وذلك مغاير لقتل النفس وغير مستلزم له فكيف يجوز تفسيره به ؟ والجواب ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس بل بيان أن توبتهم لا تتم ولا تحصل إلا بقتل النفس وإنما كان كذلك لأن الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام أن شرط توبتهم قتل النفس كما أن القاتل عبداً لا تتم توبته إلا بتسليم النفس حتى يرضى أولياء المقتول أو يقتلوه فلا يتمتع أن يكون من شريع موسى عليه السلام أن توبة المرتد لا تتم إلا بالقتل . إذا ثبت هذا فقول شرط الشيء قد يطلق عليه اسم ذلك الشيء مجازاً كما يقال للناصب إذا قصد التوبة أن توبتك ردما غصبت يعنى أن توبتك لا تتم إلا به فكذا هنا .

( السؤال الثانى ) ما معنى قوله تعالى ( فتوبوا إلى بارئكم ) والتوبة لا تكون إلا للبارى . والجواب : المراد منه النهى عن الرياء في التوبة كأنه قال لهم لو أظهرتم التوبة لا عن القلب فأنتم ما تبتهم إلى الله الذى هو مطلع على خيمكم ، وإنما تبتهم إلى الناس وذلك مما لا فائدة فيه ، فأنكم إذا أذنبتم إلى الله وجب أن تتوبوا إلى الله .

( السؤال الثالث ) كيف اختص هذا الموضع بذكر البارى ؟ والجواب : البارى هو الذى خلق الخلق يرتأى التفاتوا ( ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ) وتميزاً ببعضه عن بعض بالأشكال المختلفة والصور المتباينة فكان ذلك تفضيلاً على أن من كان كذلك فهو أحق بالعبادة من البقر الذى يضرب به المثل في العياوة .

السؤال الرابع : ما الفرق بين الغاء في قوله ( فتوبوا ) والفاء في قوله ( فاقبلوا ) ؟ الجواب : أن الغاء الأول للسبب لأن الظلم سبب التوبة والثانية للتعقيب لأن القتل من تمام التوبة فعنى قوله ( فتوبوا ) أى فأتبعوا التوبة القتل ثممة لتوبتكم .

السؤال الخامس . ما المراد بقوله ( فاقبلوا أنفسكم ) أهو ما يقتضيه ظاهره من أن يقتل كل



واحد نفسه أو المراد غير ذلك؟ الجواب: اختلف الناس فيه فقال قوم من المفسرين: لا يجوز أن يكون المراد أمر كل واحد من الثابتين بقتل نفسه وهو اختيار القاضى عبد الجبار واحتجوا عليه بوجهين. الأول: وهو الذى عول عليه أهل التفسير أن المفسرين أجمعوا على أنهم ما قتلوا أنفسهم بأيديهم ولو كانوا مأمورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك، الثانى: وهو الذى عول عليه القاضى عبد الجبار أن القتل هو نقض البنية التى عندها يجب أن يخرج من أن يكون حياً وما عدا ذلك مما يؤدى إلى أن يموت قريباً أو بعيداً إما سعى قتلاً على طريق المجاز. إذا عرفت حقيقة القتل فنقول إنه لا يجوز أن يأمر الله تعالى به لأن العبادات الشرعية إنما تحسن لكونها مصالح لذلك المكلف ولا تكون مصلحة إلا فى الأمور المستقبلية وليس بعد القتل حال تكليف حتى يكون القتل مصلحة فيه وهذا بخلاف ما يفعله الله تعالى من الإماتة لأن ذلك من فعل الله فيحسن أن يفعله إذا كان صلاحاً لمكلف آخر ويموض ذلك المكلف بالعوض العظيم وبخلاف أن يأمر الله تعالى بأن يخرج نفسه أو يقطع عضواً من أعضائه ولا يحصل الموت بحقه لأنه لما بقي بعد ذلك الفعل حياً لم ينتع أن يكون ذلك الفعل صلاحاً فى الأفعال المستقبلية. ولقاتل أن يقول: لا نسلم أن القتل اسم للفعل المزهق للروح فى الحال بل هو عبارة عن الفعل المؤدى إلى الزهوق إما فى الحال أو بعده والدليل عليه أنه لو حلف أن لا يقتل إنساناً لجرحه جراحة عظيمة وبقي بعد تلك الجراحة حياً لحظة واحدة ثم مات فانه يحنث فى يمينه وتسميه كل أهل هذه اللغة قاتلاً والأصل فى الاستئمال الحقيقة فدل على أن اسم القتل اسم الفعل المؤدى إلى الزهوق سواء أدى إليه فى الحال أو بعد ذلك وأنت سلمت جواز ورود الأمر بالجراحة التى لا تستعقب الزهوق فى الحال وإذا كان كذلك ثبت جواز أن يراد الأمر بأن يقتل الإنسان نفسه، سلمنا أن القتل اسم الفعل المزهق للروح فى الحال فلم لا يجوز ورود الأمر به؟ قوله لا بد فى ورود الأمر به من مصلحة استقبالية، قلنا أولاً لا نسلم أنه لا بد فيه من مصلحة، والدليل عليه أنه أمر من يسلم كفره بالإيمان ولا مصلحة فى ذلك إذ لا فائدة من ذلك التكليف إلا حصول العقاب، سلمنا أنه لا بد من مصلحة ولكن لم قلت إنه لا بد من عود تلك المصلحة إليه، ولم لا يجوز أن قتله نفسه مصلحة لغيره فافقه تعالى أمره بذلك ليتخضع به ذلك الغير، ثم إنه تعالى يوصل العوض العظيم إليه. سلمنا أنه لا بد من عود المصلحة إليه، لكن لم لا يجوز أن يقال إن عليه بكونه مأموراً بذلك الفعل مصلحة له، مثل أنه لما أمر بأن يقتل نفسه غداً فإن عليه بذلك بصير داعياً له إلى ترك التباغ من ذلك الزمان إلى ورود الند، وإذا كانت هذه الاحتمالات ممكنة سقط ما قاله القاضى، بل الوجه الأول الذى عول عليه المفسرون أقوى، وعلى هذا يجب صرف الآية عن ظاهرها، ثم فيه وجهان: الأول أن يقال أمر كل واحد من أولئك الثابتين بأن يقتل بعضهم بعضاً بقوله (اقتلوا أنفسكم) معناه ليقتل بعضهم بعضاً وهو كقوله فى موضع آخر (ولا تقتلوا أنفسكم) ومعناه لا يقتل بعضهم بعضاً وتحقيقه أن المؤمنين كأنفس الواحدة، وقيل

في قوله تعالى ( ولا تلبسوا أنفسكم ) أى إخوانكم من المؤمنين ، وفي قوله ( لو لا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً ) أى بأمانهم من المسلمين ، وكقوله ( فلبسوا على أنفسهم ) أى ليسلم بعضهم على بعض . ثم قال المفسرون أولئك الثابتون برزوا صفين فضرب بعضهم بعضاً إلى الليل الوجه الثاني : أن الله تعالى أمر غير أولئك الثابتين بقتل أولئك الثابتين فيكون المراد من قوله ( اقتلوا أنفسكم ) أي استسلموا للقتل ، وهذا الوجه الثاني أقرب لأن في الوجه الأول تردد المشقة لأن الجماعة إذا اشتركت في الذنب كان بعضهم أشد خطئاً على البعض من غيرهم عليهم فإذا كفوا بأن يقتل بعضهم بعضاً عظمت المشقة في ذلك ثم اختلفت الروايات فالأول : أنه أمر من لم يبد العجل من السبعين المختارين لحضور الميقات أن يقتل من عبد العجل منهم ، وكان المقتولون سبعين ألفاً فما تحركوا حتى قتلوا على ثلاثة أيام ، وهذا القول ذكره محمد بن إسحاق . الثاني : أنه لما أمر موسى عليه السلام بالقتل أجابوا فأخذ عليهم الموائيق ليصبروا على القتل فأصبحوا مجتمعين كل قبيلة على حدة وأقام هرون بالإثني عشر ألفاً الذين لم يبدوا العجل البتة وبأيديهم السيوف ، قال الثابتون إن هؤلاء إخوانكم قد أتوكم شاهرين السيوف فأتقوا الله واصبروا فلعن الله رجلاً قام من مجلسه أو مد طرفه إليهم أو انتقام يده أو رجل يقولون آمين ، فجمعوا يقتلونهم إلى المساء وقام موسى وهرون عليهما السلام يدعوان الله ويقولان البقية البقية يا أللهنا فأوحى الله تعالى إليهما قدغفرت لمن قتل وتبى على من بقى ، قال وكان القتل سبعين ألفاً ، هذه رواية السكبي . الثالث : أن بني إسرائيل كانوا قسمين : منهم من عبد العجل ومنهم من لم يعبده ولكن لم ينكر على من عبده فأمر من لم يشتغل بالإنكار بقتل من اشتغل بالمعبادة ، ثم قال المفسرون : إن الرجل كان يصير والده وولده وجاره فلم يمكنه المعنى لأمر الله فأرسل الله تعالى حباباً سوداء ، ثم أمر بالقتل فقتلوا إلى المساء حتى دعا موسى وهرون عليهما السلام وقالوا يا رب هلكت بنو إسرائيل البقية البقية فانكشفت الحباب ونزلت التوراة وسقطت الشفار من أيديهم .

( السؤال السادس ) كيف استجفوا القتل وهم قد تابوا من الردة والتائب من الردة لا يقتل ؟ الجواب ذلك مما يختلف بالشرائع فلمل شرع موسى عليه السلام كان يقتضى قتل التائب عن الردة إما عاماً في حق الكل أو كان خاصاً بذلك القوم .

( السؤال السابع ) هل يصح ما روى أن منهم من لم يقتل بمن قبل الله توبته ؟ الجواب لا ينتج ذلك لأن قوله تعالى ( إنكم ظلمتم أنفسكم ) خطاب مشافة فلهذا كان مع البعض أو إنه كان عاماً فالعلم قد يتطرق إليه التخصيص .

أما قوله تعالى ( ذلكم خير لكم عند بارئكم ) ففيه تنبيه على ما لا جله يمكن تحمل هذه المشقة وذلك لأن حالتهم كانت ذائرة بين ضرر الدنيا وضرر الآخرة ، والأول أولى بالتحمل لأنه

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ  
وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ٥٥، ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٥٦،

مناه ، وضرب الآخرة غير منته ، ولأن الموت لا بد واقع فليس في تعمل القتل إلا التقديم والتأخير ، وأما الخلاص من العقاب والغفران بالتواب فذلك هو الغرض الأعظم .

أما قوله تعالى ( فتاب عليكم ) ففيه عذوف ثم فيه وجهاً : أحدهما : أن يقدم من قول موسى عليه السلام كأنه قال : فإن فعلتم فقد تاب عليكم ، والآخر : أن يكون خطاباً من الله لم على طريقة الالتفات فيكون التقدير فعملتم ما أمركم به موسى فتاب عليكم بارتكم .

وأما معنى قوله تعالى ( فتاب عليكم ) فإنه هو التواب الرحيم فقد تقدم في قوله ( فتاب عليه ) أنه هو التواب الرحيم .

قوله تعالى ( وإذ قلتم يا موسى لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرَةً فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ، ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون ) .

أعلم أن هذا هو الإنعام السادس ، بيانه من وجوه ، ( أحدها ) كأنه تعالى قال : اذكروا نعمتي حين قلتم لموسى لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرَةً فأخذتكم الصاعقة ثم أحييتكم لتتوبوا عن بينكم وتخلصوا من العقاب وتغفروا بالتواب ، ( وثانيها ) أن فيها تحذيراً لمن كان في زمان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عن فعل ما يستحق بسببه أن يفعل به ما فعل بأولئك ( وثالثها ) تشبيههم في جحودهم معجرات النبي ﷺ بأسلافهم في جحود نبوة موسى عليه السلام مع مشاهدتهم لعظم تلك الآيات الظاهرة وتنبأ على أنه تعالى إنما لا يظهر عن النبي صلى الله عليه وسلم مثلاً لماله بأنه لو أظهرها لجحودها ولو جحودها لاستحقاق العقاب مثل ما استحقه أسلافهم ، ( ورابعها ) فيه تنبيه لئني ﷺ عما كان يلاق منهم وتثبيت لقلبه على الصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ( وخامسها ) فيه إزالة شبهة من يقول إن نبوة محمد ﷺ لو صحت لكان أولى الناس بالإيمان به أهل الكتاب لما أنهم عرفوا خبره ، وذلك لأنه تعالى بين أن أسلافهم مع مشاهدتهم تلك الآيات الباهرة على نبوة موسى عليه السلام كانوا يرتدون كل وقت ويتحكون عليه ويخالفونه فلا يتحجب من مخالفتهم محمد عليه الصلاة والسلام وإن وجدوا في كتبهم الأخبار عن نبوته ( وسادسها ) لما أخبر محمد عليه الصلاة والسلام عن هذه القصص مع أنه كان آمياً لم يشغل بالعلم البتة وجب أن يكون ذلك عن الوحي .

( البحث الثاني ) للفسرين في هذه الواقعة قولان ( الأول ) أن هذه الواقعة كانت بعد أن كلف الله عبدة العجل بالقتل قال محمد بن اسحق ، لما رجع موسى عليه السلام من الطور إلى قومه

فرأى مام عليه من عبادة العجل وقال لآخيه والسامري ما قال وحرق العجل وألقاه في البحر ، اختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا إلى الطور قالوا لموسى سل ربك حتى يسمنا كلامه فسأل موسى عليه السلام ذلك فأجابه الله إليه ولما دنا من الجبل وقع عليه عموذ من النعام ونفثى الجبل كله ودنا من موسى ذلك النعام حتى دخل فيه فقال للقوم ادخلوا وعوا ، وكان موسى عليه السلام متى كلمه ربه وقع على جيبته نور ساطع لا يستطيع أحد من بني آدم النظر إليه وسمع القوم كلام الله مع موسى عليه السلام يقول له افعل ولا تفعل فلما تم الكلام انكشف عن موسى النعام الذى دخل فيه فقال القوم بعد ذلك : لن تؤمن لك حتى نرى الله جبراً فأخنتهم الصاعقة وماتوا جميعاً وقام موسى رافعاً يديه إلى السماء يدعو ويقول : يا إلهي اخترت من بني إسرائيل سبعين رجلاً ليكونوا شهودى بقبول توبتهم فأرجع إليهم وليس معي منهم واحد فما الذى يقولون ، فلم يزل موسى مشتغلاً بالدعاء حتى رد الله إليهم أرواحهم وطلب توبة بني إسرائيل من عبادة العجل فقال لا إلا أن يقتلوا أنفسهم .

( القول الثانى ) أن هذه الواقعة كانت بعد القتل ، قال السدى ، لما تاب بنو إسرائيل من عبادة العجل بأن قتلوا أنفسهم أمر الله تعالى أن يأتيهم موسى في ناس من بني إسرائيل ينتدرون إليه من عبادتهم العجل ، فاختار موسى سبعين رجلاً فلما أتوا الطور قالوا ان تؤمن لك حتى نرى الله جبراً فأخنتهم الصاعقة وماتوا وقام موسى يسكى ويقول يا رب ماذا أقول لبني إسرائيل فإن أمرتهم بالقتل ثم اخترت من قبيلتهم هؤلاء ، فإذا رجعت إليهم ولا يكون معي منهم أحد فإذا أقول لهم ؟ فأوحى الله إلى موسى أن هؤلاء السبعين من اتخذوا العجل إلهاً فقال موسى ( إنهم لا يفتنك ) إلى قوله ( إنا هدنا إليك ) ثم إنه تعالى أحيام قداموا ونظر كل واحد منهم إلى الآخر كيف يحبه الله تعالى فقالوا يا موسى إنك لا تسأل الله شيئاً إلا أعطاك فادعهم بعبادته بذلك فأجاب الله دعوتهم . واعلم أنه ليس في الآية ما يدل على ترجيح أحد القولين على الآخر وكذلك ليس فيها ما يدل على أن الذين سألوا الرؤية هم الذين عبدوا العجل أو غيرهم .

أما قوله تعالى ( ان تؤمن لك ) فمعناه لا تصدقك ولا نمترف بنبوتك حتى نرى الله جبراً [ أى ] صياناً . قال صاحب الكشاف : وهى مصدر من قولك جهرت بالقراءة وبالدعاء كأن الذى يرى بالعين جاهر بالرؤية والذى يرى بالقلب يخاف جها وانتصارها على المصدر لأنها نوع من الرؤية فتصبت بفعلها كما ينصب القرفصاء بفعل الجلوس أو على الحال بمعنى ذوى جبهة وقرى ، جبهة بفتح الميم وهى إما مصدر كالنبل وإما جمع جاهر ، وقال الثعاللى أصل الجبهة من الظهور يقال جهرت الشيء [ إذا ] كشفتته وجهرت البئر إذا كان ماؤها مشطى بالطين فتفتت حتى ظهر ماؤه ويقال صوت جهير ورجل جهورى الصوت إذا كان صوته طالياً ويقال وجه جهير إذا كان ظاهر الوضاعة ، وإنما قالوا جبهة تأكيداً لثلاث يوم متوهم أن المراد بالرؤية العلم أو التنبؤ على [ نحو ] ما أراد التام .

أما قوله تعالى ( فأخذتم الساعة ) فيه أبحاث :

( البحث الأول ) استدل المتذلة بذلك على أن رؤية الله متممة ، قال القاضي عبد الجبار إنها لو كانت جائزة لكانوا قد اتسوا أمراً مجزئاً فوجب أن لا تنزل بهم العقوبة كما لم تنزل بهم العقوبة لما اتسوا النقل من قوت إلى قوت وطعام إلى طعام في قوله تعالى ( لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض ) وقال أبو الحسين في كتاب التصفيح : إن الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية إلا استعظمه ، وذلك في آيات ( أحدها ) هذه الآية فإن الرؤية لو كانت جائزة لكان قولهم ( لن تؤمن لك حتى نرى الله جرة ) كقول الأمم لأنبيائهم : لن تؤمن إلا بأحياء ميت في أنه لا يستعظم ولا تأخذ الساعة ( وثانيها ) قوله تعالى ( يسألك لأجل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرننا الله جهرتهم الساعة بطولهم ) فسمى ذلك طلباً وعاقبهم في الحال فلو كانت الرؤية جائزة لجرى سؤالهم لها مجرى من يسأل معجزة زائدة . فإن قلت ليس إنه سبحانه وتعالى قد أجرى إزال الكتاب من السماء مجرى الرؤية في كون كل واحد منهما عتوا ، فكأن أن إزال الكتاب غير متمتع في نفسه فكذلك سؤال الرؤية . قلت : الظاهر يقتضي كون كل واحد منهما متمتعاً ترك العمل به في إزال الكتاب فيبقى معمولاً به في الرؤية ( وثالثها ) قوله تعالى ( وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا كثيراً ) فالرؤية لو كانت جائزة وهي عند مجزئها من أعظم المنافع لم يكن التماسها عتواً لأن من سأل الله تعالى نعمة في الدين أو الدنيا لم يكن تأتياً وجرى ذلك مجرى ما يقال لن تؤمن لك حتى يحيي الله بدعائك هذا الميت .

واعلم أن هذه الوجوه مشتركة في حرف واحد وهو أن الرؤية لو كانت جائزة لما كان سؤالها عتواً ومنكراً ، وذلك ممنوع . [و] قوله إن طلب سائر المنافع من النقل من طعام إلى طعام لما كان عتواً لم يكن طالبه تأتياً وكذا القول في طلب سائر المعجزات . قلنا ولم قلت إنه لما كان طالب ذلك الممكن ليس بمات وجب أن يكون طالب كل ممكن غير مات والاعتقاد في مثل هذا الموضع على ضروب الأمثلة لا يليق بأهل العلم وكيف وإن الله تعالى ما ذكر الرؤية إلا وذكر معها شيئاً يمكننا حكمتنا بمجوازه بالاتفاق وهو إما نزول الكتاب من السماء أو نزول الملائكة وأثبت صفة التمتع على مجموع الأمرين ، وذلك كالدلالة القطاطمة في أن صفة التمتع ما حصلت لأجل كون المطلوب متمتعاً . أما قوله أبي الحسين : الظاهر يقتضي كون الكل متمتعاً ترك العمل به في البعض فيبقى معمولاً به في الباقي . قلنا إنك ما أثبت دليلاً على أن الاستعظام لا يتحقق إلا إذا كان المطلوب متمتعاً وإنما عولت فيه على ضروب الأمثلة والمثال لا ينفع في هذا الباب فبطل قولك : الظاهر يقتضي كون الكل متمتعاً . فظهر بما قلنا سقوط كلام المتذلة . فإن قال قائل : فما السبب في استعظام سؤال الرؤية ؟ الجواب في ذلك يحتمل وجهين . أحدهما : أن رؤية الله تعالى لا تحصل إلا في الآخرة فكان طلبها في الدنيا

مستنكراً ، وثانيها : أن حكم الله تعالى أن يزيل التكليف عن العبد حال ما يرى الله فكان طلب الرؤية طلباً لإزالة التكليف وهذا على قول المعتزلة أولى لأن الرؤية تتضمن العلم الضروري والعلم الضروري ينافي التكليف ، وثالثها : أنه لما ثبت الدلائل على صدق المدعى كان طلب الدلائل الواحدة تلتاً والمتعنت يستوجب التعنيف ، ورابعها : لا يمتنع أن يعلم الله تعالى أن في منع الخلق عن رؤيته سبحانه في الدنيا ضرباً من المصلحة المهمة فلذلك استنكر طلب الرؤية في الدنيا كما علم أن في إزاله الكتاب من السماء وإزالة الملائكة من السماء مفسدة عظيمة فلذلك استنكر طلب ذلك والله أعلم .

( البحث الثاني ) للفسرين في الصاعقة قولان . الأول : أنها هي الموت وهو قول الحسن وقادة واحتجوا عليه بقوله تعالى ( تصفق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله ) وهذا ضعيف لوجه . أحدهما : قوله تعالى ( فأخذكم الصاعقة وأنتم تنظرون ) ولو كانت الصاعقة هي الموت لا تمتنع كونهم ناظرين إلى الصاعقة ، وثانيها : أنه تعالى قال في حق موسى ( وخر موسى صمقاً ) أثبت الصاعقة في حقه مع أنه لم يكن ميتاً لأنه قال ( فلما أفاق ) والإفاقة لا تكون عن الموت بل عن النسي ، وثالثها أن الصاعقة وهي التي تصفق وذلك إشارة إلى سبب الموت ، ورابعها : أن ورودها وهم يشاهدون لما أعظم في باب العقوبة منها إذا وردت بفتة وهم لا يعلمون . ولذلك قال ( وأنتم تنظرون ) منها على عظم العقوبة ، القول الثاني : وهو قول المحققين إن الصاعقة هي سبب الموت ولذلك قال في سورة الأعراف ( فلما أخذتهم الرجفة ) واختلفوا في أن ذلك السبب أي شيء كان على ثلاثة أوجه . أحدهما : أنها نار وقعت من السماء فأحرقتهم ، وثانيها : صيحة جاءت من السماء ، وثالثها أرسل الله تعالى جنوداً سموا بنحسها غمروا صمقين ميتين يوماً وليلة .

أما قوله تعالى ( ثم ببشاكم من بعدموتكم ) لأن البعث قد لا يكون إلا بعد الموت كقوله تعالى ( فضرنا على آذانهم في الكهف سنين عددا ، ثم ببشأنهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً ) فإن قلت : هل دخل موسى عليه السلام في هذا الكلام ؟ قلت لا ، لوجوب . الأول : أنه خطاب مشافهة فلا يجب أن يتناول موسى عليه السلام . الثاني : أنه لو تناول موسى لوجب تخصيصه بقوله تعالى في حق موسى ( فلما أفاق ) مع أن لفظة الإفاقة لا تستعمل في الموت وقال ابن قتبية : إن موسى عليه السلام قد مات وهو خطأ لما بيناه . أما قوله تعالى ( لعلكم تشكرون ) فالمراد أنه تعالى إنما ببشهم بعد الموت في دار الدنيا ليكلفهم وليستكنوا من الإيمان ومن تلافى ماصد عنهم من الجرائم أما أنه كلفهم فقلوه تعالى ( لعلكم تشكرون ) وللفظ الشكر يتناول جميع الطاعات لقوله تعالى ( اعلموا آل داود شكراً ) فإن قيل : كيف يجوز أن يكلفهم وقد أمانهم ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكلف أهل الآخرة إذا ببشهم بعد الموت ؟ قلنا الذي يمنع من تكليفهم في الآخرة ليس هو الإمامة ثم الإحياء وإنما يمنع من ذلك أنه قد احتلهم يوم القيامة إلى معرفتهم إلى معرفة ماني الجنة من اللذات

وَوَضَلْنَا عَنِكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمُنَّ وَالسَّلْوَى كُلًّا مِنْ طَيِّبَاتِ  
مَارِزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٥٧﴾ وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا  
هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ  
نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾

وما في النار من الآلام وبعد العلم الضروري لا تكليف فإذا كان المانع هو هذا لم يتمتع في هؤلاء الذين أماتهم الله بالصاعقة أن لا يكون قد اضطرب وإذا كان كذلك صح أن يكفروا من بعد ويكون موتهم ثم الأحياء بمنزلة النوم أو بمنزلة الإغماء . ونقل عن الحسن البصري أنه تعالى قطع آجالهم بهذه الإمامة ثم أحياهم كما أحيا الذي أمانه حين مر على قرية وهي غاروة على عروشها وأحيا الذين أماتهم بعد ما خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت وهذا ضعيف لأنه تعالى ما أماتهم بالصاعقة إلا وقد كتب وأخبر بذلك فصار ذلك الوقت أجلا لموتهم الأول ثم الوقت الآخر أجلا لحياتهم . وأما استدلال المعتزلة بقوله تعالى ( لعلكم تشكرون ) على أنه تعالى يريد الإيمان من السكك فجوابنا عنه قد تقدم مراراً فلا حاجة إلى الإعادة .

قوله تعالى ﴿ وظللتنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾ .  
اعلم أن هذا هو الإنعام السابع الذي ذكره الله تعالى وقد ذكر الله تعالى هذه الآية بهذه اللفاظ في سورة الأعراف ، وظاهر هذه الآية يدل على أن هذا الإطلال كان بعد أن بعثهم لأنه تعالى قال ( ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون ، وظللتنا عليكم الغمام ) بعثه معطوف على بعض وإن كان لا يتمتع خلاف ذلك لأن الغرض تعريف النعم التي خصهم الله تعالى بها .

قال المفسرون ، ( وظللتنا ) وجعلتنا الغمام تظلكم ، وذلك في التي سخر الله لهم السحاب يسير يسيرهم يظلمهم من الشمس وينزل عليهم المن وهو التريخين مثل الثلج من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس لكل إنسان صاع ويمتد الله إليهم السلوى وهي السبات فيذيب الرجل منها ما يكفيه (كلوا) على إرادة القول (وما ظلمونا) يعني فظلموا بأن كفروا هذه النعم أو بأن أخذوا أزيد مما أطلق لهم في أخذه أو بأن سألوا غير ذلك المجلس وما ظلمونا فاختصر الكلام بمجذبه لدلالة (وما ظلمونا) عليه .

قوله تعالى ﴿ وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين ﴾ .

فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿٥٩﴾

فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون (واعلم أن هذا هو الإنعام الثامن ، وهذه الآية معطوفة على النعم المتقدمة لأنه تعالى كما بين نعمه عليهم بأن ظالم لم من الغنم وأزل [ عليهم ] من المن والسوى وهو من النعم العاجلة أتبعه بنعمه عليهم في باب الدين حيث أمرهم بما يحو ذنوبهم وبين لهم طريق المخلص مما استوجبوه من العقوبة. واعلم أن الكلام في هذه الآية على نوعين :

النوع الأول : ما يتعلق بالتفسير فنقول : أما قوله تعالى ( وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية ) فاعلم أنه أمر تكليف ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه تعالى أمر بدخول الباب سجداً ، وذلك فعل شاق فكان الأمر به تكليفاً ودخول الباب سجداً مشروط بدخول القرية ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، ثبت أن الأمر بدخول القرية أمر تكليف لا أمر إباحة . الثاني : أن قوله ( ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم ) دليل على ما ذكرناه ، أما القرية فظاهر القرآن لا يدل على غيرها ، وإنما يرجع في ذلك إلى الأخبار، وفيه أقوال : أحدها : وهو اختيار قتادة والربيع وأبو مسلم الأصماني أنها بيت المقدس ، واستدلوا عليه بقوله تعالى في سورة المائدة ( ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ) ولا شك أن المراد بالقرية في الآيتين واحد ، وثانيها : أنها نفس مصر ، وثالثها : وهو قول ابن عباس وأبي زيد إنها أريحا ، وهي قرية من بيت المقدس ، واحتج هؤلاء على أنه لا يجوز أن تكون تلك القرية بيت المقدس لأن الفاء في قوله تعالى ( فبدل الذين ظلموا ) تقتضي التثقيب فوجب أن يكون ذلك التبديل وقع منهم عقيب هذا الأمر في حياة موسى ، لكن موسى مات في أرض التيه ولم يدخل بيت المقدس ، ثبت أنه ليس المراد من هذه القرية بيت المقدس . وأجاب الأولون بأنه ليس في هذه الآية : أنا قلنا لهم ادخلوا هذه القرية على لسان موسى أو على لسان يوشع ، وإذا حملناه على لسان يوشع زال الإشكال . وأما قوله تعالى ( فكلوا منها حيث شئتم رغداً ) فقد مر تفسيره في قصة آدم عليه السلام وهو أمر إباحة .

أما قوله تعالى ( وادخلوا الباب سجداً ) ففيه بحثان .

( الأول ) اختلفوا في الباب على وجهين : أحدهما : وهو قول ابن عباس والضحاك ومجاهد وقادة إنه باب يدعى باب الحطة من بيت المقدس ، وثانيهما : حكى الأصم عن بعضهم أنه عن الباب جهة من جهات القرية ومدخلا إليها :

( الثاني ) اختلفوا في المراد بالسجود فقال الحسن أراد به نفس السجود الذي هو الصاق



الوجه بالأرض وهذا بعيد لأن الظاهر يقتضى وجوب الدخول خال السجود فلو حملنا السجود على ظاهره لامتنع ذلك ومنهم من حمله على غير السجود ، وهؤلاء ذكروا زوجين : الأول : رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس أن المراد هو الركوع ، لأن الباب كان صغيراً ضيقاً يحتاج الداخل فيه إلى الانحناء ، وهذا بعيد لأنه لو كان ضيقاً لكانوا مضطرين إلى دخوله ركعاً فكان يحتاج فيه إلى الأمر . الثانى : أراد به الخضوع وهو الأقرب ، لأنه لما تعذر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع ، لأنهم إذا أخذوا فى التوبة فالتائب عن الذنب لا بد أن يكون غاضعاً مستكيناً . أما قوله تعالى ( وقلوا حطة ) ففيه وجه : أحدهما وهو قول القاضى : للمعنى أنه تعالى بعد أن أمرهم بدخول الباب على وجه الخضوع أمرهم بأن يقولوا ما يدل على التوبة ، وذلك لأن التوبة صفة القلب فلا يطلع الغير عليها ، فإذا اشتهر واحد بالذنب ثم تاب بعده لزمه أن يحكى توبته لمن شاهد منه الذنب ، لأن التوبة لا تتم إلا به ، إذ الآخرس تصح توبته وإن لم يوجد منه الكلام بل لأجل تعريف الغير عدوله عن الذنب إلى التوبة وإزالة التهمة عن نفسه ، وكذلك من عرف بمذهب خطأ ، ثم تبين له الحق فإنه يلزمه أن يعرف إخوانه الذين عرفوه بالخطأ عدوله عنه ، لتزول عنه التهمة فى الثبات على الباطل وليعودوا إلى موالاة بعد معاداته ، فهذا السبب ألزم الله تعالى بنى إسرائيل مع الخضوع الذى هو صفة القلب أن يذكروا اللفظ الدال على تلك التوبة وهو قوله ( وقلوا حطة ) فالغاصل أنه أمر القوم بأن يدخلوا الباب على وجه الخضوع وأن يذكروا بإسماهم حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان ، وهذا الوجه أحسن الوجوه وأقربها إلى التحقيق . ثانياً : قول الأصم : إن هذه اللفظة من ألفاظ أهل الكتاب أى لا يعرف معناها فى العربية ، وثالثها : قال صاحب الكشف ( حطة ) فعلة من الحط كالجلسة والركبة وهى خير مبتدأ محذوف أى سألتنا حطة أو أمرك حطة والأصل النصب بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة وإنما رفعت لتمطى معنى الثبات كقوله :

صبر جميل فكلانا مبتلى

والأصل صبراً على تقدير اصبر صبراً ، وقرأ ابن أبى عتبة بالنصب . ورأىهما : قول أبى مسلم الأصمى أن معناه أمرنا حطة أى أن نخط فى هذه القرية ونستقر فيها وزيف القاضى ذلك . بك قال : لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقاً به ولكن قوله ( وقلوا حطة ) نعر لكم خطاياكم يدل على أن غفران الخطايا كان لأجل قولهم حطة ، ويمكن الجواب عنه بأهم لما حطوا فى تلك القرية حتى يدخلوا سجداً مع التواضع كان الغفران متعلقاً به . وغامسها قول القفال : معناه اللهم حط عنا ذنوبنا فإننا إنما انحططنا لوجهك وإرادة التذلل لك فخط عنا ذنوبنا . فان قال قائل : هل كان التكليف وإراداً بذكر هذه اللفظة بعينها أم لا ؟ قلنا روى عن ابن عباس أنهم أمروا بهذه اللفظة بعينها وهذا محتمل ولكن الأقرب خلافه لوجبه . أحدهما أن هذه اللفظة عربية وم

ما كانوا يتكلمون بالعربية، وثانيهما: وهو الأقرب أنهم أسروا بأن يقولوا قولاً دالاً على التوبة والتندم والخضوع حتى أنهم لو قالوا مكان قولهم « حلة » اللهم إنا نستغفرك وتوب إليك لكان المقصود حاصلاً، لأن المقصود من التوبة، إما القلب وإما اللسان، أما القلب فالتندم، وأما اللسان فذكر لفظ يدل على حصول التندم في القلب وذلك لا يتوقف على ذكر لفظه بينهما.

أما قوله تعالى ( نفّر لكم ) فالكلام في المنفرة قد تقدم. ثم ههنا بحثان :

( الأول ) أن قوله ( نفّر لكم ) ذكره الله تعالى في معرض الامتنان، ولو كان قبول التوبة واجباً عقلاً على ما قوله المنفردة لما كان الأمر كذلك بل كان أداء الواجب وأداء الواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان.

( الثاني ) ههنا قراءات : أحدها : قرأ أبو عمرو وابن المنادي بالتون وكسر الفاء . وثانيها : قرأ نافع بالياء وفتحها . وثالثها : قرأ الباقون من أهل المدينة وجيلة عن المفضل بالياء وضمها وفتح الفاء . ورابعها : قرأ الحسن وقنادة وأبو حيوة والمجسدي بالياء وضمها وفتح الفاء . قال الفقل : والمعنى في هذه القراءات كلها واحد، لأن الخطيئة إذا غفرها الله تعالى فقد غفرت وإذا غفرت فانما يغفرها الله . والفعل إذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حائل جاز التذكير والتأنيث كقوله ( وأخذ الذين ظلموا الصبيحة ) والمراد من الخطيئة الجنس لا الخطيئة الواحدة بالعدد . أما قوله تعالى ( خطاياكم ) ففيه قراءات أحدها : قرأ المجسدي « خطيئكم » بمد حمزة وتاء مرفوعة بمد الحمزة على واحدة . وثانيها : الأعمش « خطيئانكم » بمد حمزة وألف بمد الحمزة قبل التاء وكسر التاء . وثالثها الحسن كذلك إلا أنه يرفع التاء . ورابعها : الكسائي خطاياكم بمد حمزة ساكنة بمد الطاء قبل الياء . وخامسها : ابن كثير بمد حمزة ساكنة بعد الياء وقبل الكاف . وسادسها : الكسائي بكسر الفاء والتاء . والباقيون بإمالة الياء فقط .

أما قوله تعالى ( وسنزيد المحسنين ) فإما أن يكون المراد من المحسن من كان محسناً بالطاعة في هذا التكليف أو من كان محسناً بطاعات أخرى في سائر التكليف . أما على التقدير الأول : فالزيادة المرصدة يمكن أن تكون من منافع الدنيا وأن تكون من منافع الدين . أما الاحتمال الأول : وهو أن تكون من منافع الدنيا فالمعنى أن من كان محسناً بهذه الطاعة فإنما يزيد سعة في الدنيا ونفتح عليه قرى غير هذه القرية ، وأما الاحتمال الثاني : وهو أن تكون من منافع الآخرة فالمعنى أن من كان محسناً بهذه الطاعة والتوبة فإنما ننفر له خطاياهم ونزيد على غفران الذنوب إعطاء الثواب الجزيل كما قال ( للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ) أي نجازيهم بالإحسان إحساناً وزيادة كما يجعل الثواب للحسنة الواحدة عشرأ ، وأكثر من ذلك ، وأما إن كان المراد من « المحسنين » من كان محسناً بطاعات أخرى بعد هذه التوبة ، فيكون المعنى أننا نجعل دخولكم الباب سبباً وقولكم حلة مؤثراً في غفران الذنوب ، ثم إذا أتيتم بعد ذلك بطاعات أخرى أعطيناكم

الثواب على تلك الطاعات الزائدة ، وفي الآية تأويل آخر ، وهو أن المعنى من كان خاطئاً غفرنا له ذنبه بهذا الفعل ، ومن لم يكن خاطئاً بل كان محسناً زدنا في إحسانه ، أى كتبنا تلك الطاعة في حسنته وزدناه زيادة منا فيها فتكون المغفرة للؤمنين والزيادة للمطيعين .

أما قوله تعالى ( فبدل الذين ظلموا ) ففيه قولان . الأول : قال أبو مسلم قوله تعالى ( فبدل ) يدل على أنهم لم يفعلوا ما أمروا به ، لا على أنهم أتوا له يدل ، والدليل عليه أن تبديل القول قد يستعمل في المخالفة ، قال تعالى ( سيقول المخلفون من الأحزاب ) إلى قوله ( يريدون أن يبدلوا كلام الله ) ولم يكن تبديلهم إلا الخلاف في الفصل لا في القول فكذا هنا ، فيكون المعنى أنهم لما أمروا بالتواضع وسؤال المغفرة لم يمثلوا أمر الله ولم يلتفتوا إليه . الثاني : وهو قول جمهور المفسرين إن المراد من التبديل أنهم أتوا يبدل له لأن التبديل مشتق من البدل فلا بد من حصول البدل ، وهذا كما يقال فلان بدل دينه ، يفيد أنه انتقل من دين إلى دين آخر ، ويؤكد ذلك قوله تعالى ( قولا غير الذي قيل لهم ) ثم اختلفوا في أن ذلك القول والفعل أى شيء كان ؟ فروى عن ابن عباس أنهم دخلوا الباب الذي أمروا أن يدخلوا فيه سجدوا راغبين على أستاذهم قائلين حطة من شميرة وعن مجاهد أنهم دخلوا على أديبارم وقالوا حطة استهزاء ، وقال ابن زيد : استهزاء بموضع وقالوا ما شاء موسى أن يلعب بنا لإلعب بناحطة . حطة أى شيء حطة .

أما قوله تعالى ( الذين ظلموا ) فأنما وصفهم الله بذلك إما لأنهم سموا في نقصان خيراتهم في الدنيا والدين أو لأنهم أغضروا بأنفسهم ، وذلك ظلم على ما تقدم .

أما قوله تعالى ( فأنزلنا على الذين ظلموا رجواً من السماء ) ففيه بحثان :

( الأول ) أن في تكرير ( الذين ظلموا ) زيادة في توبيخ أمرهم وإيداعاً بأن إزال الرجس عليهم لظلمهم . الثاني : أن الرجس هو العذاب والدليل عليه قوله تعالى ( ولما وقع عليهم الرجس ) أى العقوبة ، وكذا قوله تعالى ( لئن كشفت عنا الرجس ) وذكر الرجس أن الرجس والرجس معانها واحد وهو العذاب .

وأما قوله ( ويذهب عنكم رجس الشيطان ) فعناه لعلهم وما يدعوا إليه من الكفر ، ثم إن تلك العقوبة أى شيء كانت لادلالة في الآية عليه ، قال ابن عباس : مات منهم بالفضة أربعة وعشرون ألفاً في ساعة واحدة ، وقال ابن زيد : بمات الله عليهم الطاعون حتى مات من النداء إلى النقي خمس وعشرون ألفاً ، ولم يبق منهم أحد .

أما قوله تعالى ( بما كانوا يفسقون ) فالفسق هو الخروج المضطرب ، يقال فسقت الرطة إذا خرجت من قشرها وفي الشرع عبارة عن الخروج من طاعة الله إلى معصيته ، قال أبو مسلم هذا الفسق هو الظلم المذكور في قوله تعالى ( على الذين ظلموا ) وقائمة التكرار التأكيد والحق أنه غير مكرر لجين الأول : أن الظلم قد يكون من الصغائر ، وقد يكون من الكبائر ، ولذلك وصف الله الأنبياء بالظلم

في قوله تعالى ( ربنا غلبنا أنفسنا ) ولأنه تعالى قال ( إن الشرك لظلم عظيم ) ولو لم يكن الظلم إلا عظميا لكان ذكر العظيم تكريرا والفسق لا بد وأن يكون من الكبار فلما وصفهم الله بالظلم أولا وصفهم بالفسق ثانيا ليعرف أن ظلمهم كان من الكبار لا من الصغار . الثاني : يحتمل أنهم استحقوا اسم الظالم بسبب ذلك التبديل فنزل الرجز عليهم من السماء بسبب ذلك التبديل بل للفسق الذي كانوا فعلوه قبل ذلك التبديل وعلى هذا الوجه يزول التكرار .

النوع الثاني من الكلام في هذه الآية : اعلم أن الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة الأعراف وهي قوله ( وإذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا فنفر لكم خطيئاتكم سنزيد المحسنين ، فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذي قيل لهم فأرسلنا عليهم رجلا من السماء بما كانوا يظلمون ) واعلم أن من الناس من يحتج بقوله تعالى ( فبدل الذين ظلموا ) على أن ما ورد به التوقيف من الأذكار أنه غير جائز تغييرها ولا تبديلها بغيرها ، وربما احتج أصحاب الشافعي رضي الله عنه في أنه لا يجوز تحريم الصلاة بلفظ التعظيم والتسبيح ولا تجوز القراءة بالفارسية وأجاب ابن بكر الرازي بأنهم إنما استحقوا الذم لتبديلهم القول إلى قول آخر يضاد معناه معنى الأول ، فلا جرم استوجبوا الذم ، فأما من غير اللفظ مع بقاء المعنى فليس كذلك والجواب أن ظاهر قوله ( فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم ) يتناول كل من بدل قولا بقول آخر سواء اتفق القولان في المعنى أو لم يتفقا ، وههنا سوالات :

( السؤال الأول ) لم قال في سورة البقرة ( وإذ قلنا ) وقال في الأعراف ( وإذ قيل لهم ) الجواب أن الله تعالى صرح في أول القرآن بأن قاتل هذا القول هو الله تعالى إزالة للجهل ولأنه ذكر في أول الكلام ( اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم ) ثم أخذ يمدد [نعمه] [نعمه] فالتحق بهذا المقام أن يقول « وإذ قلنا » أما في سورة الأعراف فلا يبقى في قوله تعالى ( وإذ قيل لهم ) إيهام بعد تقديم التصريح به في سورة البقرة .

( السؤال الثاني ) لم قال في البقرة ( وإذ قلنا ادخلوا ) وفي الأعراف ( اسكنوا ) ؟ الجواب الدخول مقدم على السكن ولا بد منهما فلا جرم ذكر الدخول في السورة المتقدمة والسكون في السورة المتأخرة .

( السؤال الثالث ) لم قال في البقرة ( فكلوا ) بالفاء وفي الأعراف ( وكلوا ) بالواو ؟ والجواب ههنا هو الذي ذكرناه في قوله تعالى في سورة البقرة ( وكلا منها رغدا ) وفي الأعراف ( فكلوا ) .

( السؤال الرابع ) لم قال في البقرة ( فنفر لكم خطيئاتكم ) وفي الأعراف ( فنفر لكم خطيئاتكم ) الجواب الخطايا جميع الكثرة والخطيئات جمع السلامة فهو للقلة ، وفي سورة البقرة لما أضاف ذلك القول إلى نفسه قسما ( وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية ) لا جرم قرن به ما يليق بجلوه وكرمه وهو عثران الذنوب الكثيرة فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة ، وفي الأعراف

لما لم يصف ذلك إلى نفسه بل قال ( وإذ قيل لم ) لا يجرم ذكر ذلك بجمع التثنية ، فالحاصل أنه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثير [ة] وفي الأعراف لما لم يسم الفاعل لم يذكر القفظ الدال على الكثرة .

( السؤال الخامس ) لم ذكر قوله ( رغدا ) في البقرة وحذفه في الأعراف ؟ الجواب عن هذا السؤال كالجواب في الخطايا والخطيئات لأنه لما أسند الفعل إلى نفسه لا يجرم ذكره معه الإناعام الأعظم وهو أن يأكل أرغدا ، وفي الأعراف لما لم يسند الفعل إلى نفسه لم يذكر الإناعام الأعظم فيه .

( السؤال السادس ) لم ذكر في البقرة ( وادخلوا الباب سجداً ) وقولوا ( وحلة ) وفي الأعراف قدم المؤخر ؟ الجواب : الواو للجمع المطلق وأيضاً للمخاطبون بقوله ( ادخلوا الباب سجداً ) وقولوا ( حلة ) يحتمل أن يقال : إن بعضهم كانوا مذنبين والبعض الآخر ما كانوا مذنبين فالمذنب لا بد أن يكون اشتغاله بحط الذنوب مقدما على الاشتغال بالعبادة لأن التوبة عن الذنب مقدمة على الاشتغال بالعبادات المستقبلية لا محالة فلا يجرم كان تكليف هؤلاء أن يقولوا أولا ( وحلة ) ثم يدخلوا الباب سجداً ، وأما الذي لا يكون مذنباً فالأولى به أن يشتغل أولا بالعبادة ثم يذكر التوبة ثانياً على سبيل هضم النفس وإزالة السجب في فعل تلك العبادة فهؤلاء يجب أن يدخلوا الباب سجداً أولاً ثم يقولوا حلة ثانياً فلما احتمل كون أولئك المخاطبين منقسمين إلى هذين القسمين لا يجرم ذكر الله تعالى حكم كل واحد منهما في سورة أخرى .

( السؤال السابع ) لم قال ( وسنزيد المحسنين ) في البقرة مع الواو وفي الأعراف ( سنزيد المحسنين ) من غير الواو ؟ الجواب : أما في الأعراف فذكر فيه أمرين : أحدهما : قول الحطة وهو إشارة إلى التوبة ( وثانيها ) دخول الباب سجداً وهو إشارة إلى العبادة ، ثم ذكر جزأين : ( أحدهما ) قوله تعالى ( ونفجر لكم خطاياكم ) وهو واقع في مقابلة قول الحطة ( والآخر ) قوله ( سنزيد المحسنين ) وهو واقع في مقابلة دخول الباب سجداً فترك الواو فيفيد توزع كل واحد من الجزأين على كل واحد من الشرطين . وأما في سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة الزيادة جزاء واحداً لمجموع الفعلين أفعى دخول الباب وقول الحطة .

( السؤال الثامن ) قال الله تعالى في سورة البقرة ( فبذل الذين ظلموا قولا ) وفي الأعراف ( فبذل الذين ظلموا منهم قولا ) فما الفائدة في زيادة كلمة « منهم » في الأعراف ؟ الجواب : سبب زيادة هذه اللفظة في سورة الأعراف أن أول القصة ههنا مبني على التخصيص بلفظ « من » لأنه تعالى قال ( ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون ) فذكر أن منهم من فعل ذلك ثم عدد صنوف إناعامه عليهم وأمرهم لم ، فلما انتهت القصة قال الله تعالى ( فبذل الذين ظلموا منهم ) فذكر لفظة « منهم » في آخر القصة كما ذكرها في أول القصة ليكون آخر الكلام مطابقاً لأوله فيكون الظالمون من قوم موسى بازاء الماديين منهم فهناك ذكر أمة عادلة ، وههنا ذكر أمة جارة وكنائهما من قوم

وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ  
اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرِبَهُمْ كُلُّوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ  
وَلَا تَعْثُوا فِي الْأَرْضِ مُمْسِدِينَ ﴿٦٠﴾

موسى فهذا هو السبب في ذكر هذه الكلمة في سورة الاعراف ، وأما في سورة البقرة فإنه لم يذكر في الآيات التي قبل قوله ( فبدل للذين ظلموا ) تمييزاً وتخصيصاً حتى يلزم في آخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق .

( السؤال التاسع ) لم قال في البقرة ( فأنزلنا على الذين ظلموا رجواً ) وقال في الاعراف ( فأرسلنا ) الجواب : الإنزال يفيد حدوثه في أول الأمر والإرسال يفيد تسليطه عليهم واستنصاه لهم بالكلية ، وذلك إنما يحدث بالآخرة .

( السؤال العاشر ) لم قال في البقرة ( بما كانوا يفسقون ) وفي الاعراف ( بما كانوا يظلمون ) الجواب أنه تعالى لما بين في سورة البقرة كون ذلك الظلم فسقاً اكتفى بلفظ الظلم في سورة الاعراف لاجل ما تقدم من البيان في سورة البقرة والله أعلم .

قوله تعالى ( وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل أناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين )

قراءة العلامة اثنتا عشرة بسكون الشين على التخفيف وقراءة أبي جعفر بكسر الشين ، وعن بعضهم بفتح الشين ، والوجه هو الأول لأنه أخف وعليه أكثر القراء ، وأعلم أن هذا هو الإنعام التاسع من الإنعامات المعدودة على بني إسرائيل وهو جامع لنعم الدنيا والدين ، أما في الدنيا فلأنه تعالى أزال عنهم الحاجة الشديدة إلى الماء ولولا هلكوا في التيه ، كما لولا إزاله المن والسوى لهلكوا ، فقد قال تعالى ( وما جعلناهم جسداً لا يأكلون للطعام ) وقال ( وجعلنا من الماء كل شيء حي ) بل الإنعام بالماء في التيه أعظم من الإنعام بالماء المعتاد لأن الإنسان إذا اشتدت حاجته إلى الماء في المغارة وقد اندست عليه أبواب الرجاء لكونه في مكان لا ماء فيه ولا نبات فاذا رزقه الله الماء من حجر ضرب بالعصا فانتشق واستسقى منه علم أن هذه النعمة لا يكاد يمدحها شيء من النعم ، وأما كونه من نعم الدين فلأنه من أظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعليه ومن أصدق الدلائل على صدق موسى عليه السلام ، وههنا مسائل :

( المسألة الأولى ) جمهور المفسرين أجمعوا على أن هذا الاستسقاء كان في التيه لأن الله تعالى لما ظلل عليهم الثمام وأنزل عليهم المن والسوى وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى ولا تتسخ عافوا

العطش فأعطاهم الله الماء من ذلك الحجر ، وانكر أبو مسلم حمل هذه المعجزة على أيام مسيرهم إلى التيه فقال بل هو كلام مفرد بذاته ، ومعنى الاستسقاء طلب السقيا من المطر على عادة الناس إذا أقمحوا ويكون ما فعله الله من تفجير الحجر بالماء فوق الإجابة بالسقيا وإزالة النيب والحق أنه ليس في الآية ما يدل على أن الحق هذا أو ذاك وإن كان الأقرب أن ذلك وقع في التيه ، وبدل عليه وجهان . أحدهما : أن المعتاد في البلاد الاستغناء عن طلب الماء إلا في النادر ، الثاني : ما روى أنهم كانوا يحملون الحجر مع أنفسهم لأنه صار معدا لذلك فكما كان المن والسوى ينزلان عليهم في كل غداة فكذلك الماء ينفجر لهم في كل وقت وذلك لا يليق إلا بأيامهم في التيه .

( المسألة الثانية ) اختلفوا في العصا ، فقال الحسن كانت عصا أخذها من بعض الأشجار ، وقيل كانت من آس الجنة طولها عشرة أذرع على طول موسى ولها شعبتان تتعدان في الظلة والذي يدل عليه القرآن أن مقدارها كان مقداراً يصح أن يتوكأ عليها وأن تغلب حية عظيمة ولا تكون كذلك إلا ولها قدر من الطول والغلظ وما زاد على ذلك فلا دلالة عليه .

واعلم أن السكوت عن أمثال هذه المباحث واجب لأنه ليس فيها نص متواتر قاطع ولا يتعلق بها عمل حتى يكتفى فيها بالظن المستفاد من أخبار الأحاد فالأولى تركها .

( المسألة الثالثة ) اللام في « الحجر » إما العهد والإشارة إلى حجر معلوم ، فروى أنه حجر طورى حمله معه وكان مربماً له أربعة أوجه ينبع من كل وجه ثلاثة أعين لكل سبط عين تسيل في جدول إلى ذلك السبط وكانوا سبائة ألف وسعة المسكر اثنا عشر ميلاً ، وقيل أبعط مع آدم من الجنة فتوارثوه حتى وقع إلى شعيب فدفعه إليه مع العصا ، وقيل هو الحجر الذي وضع عليه ثوبه حين اغتسل إذ رموه بالأدرة فخر به ، فقال له جبريل يقول الله تعالى : ارفع هذا الحجر فإن لي فيه قدرة ولك فيه معجزة لحمله في غلاته ، وإما للجنس أى اضرب الشيء الذي يقال له الحجر ، وعن الحسن : لم يأمره أن يضرب حجراً بعينه قال وهذا أظهر في الحجة وأبين في القدرة وروى أنهم قالوا كيف بنوا لأرضنا إلى أرض ليست فيها حجارة لحمل حجراً في غلاته لم يزلوا ألقاه وقيل كان يضربه بعصاه فينفجر ويضربه بها فيبسط فقالوا إن قد قد موسى عصاه متناً حطفاً فأوحى الله إليه لا تفرح بالحجارة وكلهما قطعك ، واختلفوا في صفة الحجر فقيل كانت من رخام وكان ذراعاً في ذراع ، وقيل مثل رأس الإنسان . واختلفوا عندنا فتويعض عنه إلى الله تعالى .

( المسألة الرابعة ) الفاء في قوله ( فانفجرت ) متعلقة بمحذوف أى ضرب فانفجرت أو فإن ضربت قد انفجرت . يبقى هنا سؤالان :

( السؤال الأول ) هل يجوز أن يأمره الله تعالى بأن يضرب بعصاه الحجر فينفجر من غير ضرب حتى يستغنى عن تقدير هذا المحذوف ؟ الجواب : لا يتمتع في القدرة أن يأمره الله تعالى بأن يضرب بعصاه الحجر ومن قبل أن يضرب ينفجر على قدر الحاجة لأن ذلك لو قيل إنه أبلغ في

قيل إنه أبلغ في الإعجاز لكان أقرب ، لكن الصحيح أنه ضرب فانفجرت لأنه تعالى لو أمر رسوله بشيء ، ثم إن الرسول لا يفعله لصار الرسول عاصياً ، ولأنه إذا انفجر من غير ضرب صار الأمر بالضرب بالمصاحبة ، كأنه لا معنى له ولأن المروى في الأخبار أن تقديره فاضرب فانفجرت كما في قوله تعالى ( فانفلق ) من أن المراد فاضرب فانفلق .

( السؤال الثاني ) أنه تعالى ذكر هنا ( فانفجرت ) وفي الأعراف ( فانفجست ) وبينهما تنافض لأن الانفجار خروج الماء بكثرة والانفجاس خروجه قليلا . الجواب من ثلاثة أوجه أحدها : الفجر الشق في الأصل ، والانفجار الانفصاق ، ومنه الفاجر لأنه يشق عصا المسلمين بخروجه إلى الفسق ، والانفجاس اسم للشق الضيق القليل فهما مختلفان اختلاف العام والخاص فلا يتناقضان وثانيها : لعله انفجس أولا ، ثم انفجر ثانياً ، وكذا العيون يظهر الماء منها قليلا ثم يكثر لدوام خروجه . وثالثها : لا يمتنع أن حاجتهم كانت تشتد إلى الماء فينفجر ، أي يخرج الماء كثيراً ثم كانت تقل فكان الماء ينبجس أي يخرج قليلا .

( السؤال الثالث ) كيف يقل خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير ؟ الجواب هذا السائل إما أن يسلم وجود الفاعل المختار أو ينكره ، فإن سلم فقد زال السؤال ، لأنه قادر على أن يخلق الجسم كيف شاء كما خلق البحار وغيرها ، وإن نازع فلا فائدة له في البحث عن معنى القرآن والنظر في تفسيره ، وهذا هو الجواب عن كل ما يستبدونه من المعجزات التي حكها الله تعالى في القرآن من إحياء النور وإبراء الأكمه والأرصر ، وأيضا فالفلاسفة لا يمكنهم القطع بفساد ذلك لأن العناصر الأربعة لها هبولى مشتركة عندهم وقالوا إنه يصح الكون والفساد عليها ، وإنه يصح انقلاب الهواء ماء وبالعكس وكذلك قالوا [الهواء] إذا وضع في الكوز الفضة جمد فإنه يجمع على أطراف الكوز قطرات الماء فقالوا تلك القطرات إنما حصلت لأن الهواء انقلب ماء فثبت أن ذلك يمكن في الجملة والحوادث السفلية مطبوعة للاتصالات الفلكية فلم يكن مستبعدا أن يحدث اتصال فلكي يقتضى وقوع هذا الأمر الغريب في هذا العالم . فثبت أن الفلاسفة لا يمكنهم الجرم بفساد ذلك .

أما المعتزلة فإنهم لما اعتقدوا كون العبد موجداً لأفعاله لا جرم قلنا لهم لم لا يجوز أن يقدّر العبد على خلق الجسم ؟ قد كروا في ذلك طريقين ضعيفين جداً سند كرمهما إن شاء الله تعالى في تفسير آية السحر ويذكر وجه ضعفهما وسقوطهما . وإذا كان كذلك فلا يمكنهم القطع بأن ذلك من فعل الله تعالى فنستد عليهم أبواب المعجزات والنبوءات ، أما أصحابنا فإنهم لما اعتقدوا أنه لا موجد إلا الله تعالى لا جرم جزموا أن المحدث لهذه الأفعال الحارقة للمعادات هو الله تعالى ، فلا جرم أمكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعى على كونه صادقا .

( السؤال الرابع ) أقولون إن ذلك الماء كان مستكنا في الحجر ثم ظهر أو قلب الله الهواء ماء أو خلق الماء ابتداء ؟ والجواب : أما الأول فباطل لأن الطرف الصغير لا يحوى الجسم العظيم



إلا على سبيل التداخل وهو محال . أما الوجهان الآخران فكل واحد منهما محتمل ، فإن كان على الوجه الأول فقد أزال الله تعالى السياسة عن أجزاء الهواء وخلق الرطوبة فيها وإن كان على الوجه الثاني فقد خلق تلك الأجزاء وخلق الرطوبة فيها . واعلم أن الكلام في هذا الباب كالشك في ما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض النزوات وقد ضاق بهم الماء فوضع يده في متروحه فصار الماء من بين أصابعه حتى استكفوا .

( السؤال الخامس ) معجزة موسى في هذا المعنى أعظم أم معجزة محمد عليه السلام ؟ الجواب : كل واحدة منهما معجزة باهرة قاهرة لكن التي لمحمد صلى الله عليه وسلم أقوى لأن نبوع الماء من الحجر معهود في الجملة أما نبوعه من بين الأصابع فغير معتاد البتة فكان ذلك أقوى .

( السؤال السادس ) ما الحكمة في جعل الماء اثني عشرة عيناً ؟ والجواب : أنه كان في قوم موسى كثرة والكثير من الناس إذا اشتدت بهم الحاجة إلى الماء ثم وجدوه فاته يقع بينهم تصاجر وتنازع وربما أضى ذلك إلى الفتن العظيمة فأكل الله تعالى هذه النعمة بأن عين لكل مسكنات منهم ماء معيناً لا يختلط بغيره والمادة في الرطب الواحد أن لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع بين المختلفين .

( السؤال السابع ) من كم وجه يدل هذا الانفجار على الإعجاز ؟ والجواب من وجوه : أحدها : أن نفس ظهور الماء معجز ، وثانيها : خروج الماء العظيم من الحجر الصغير ، وثالثها : خروج الماء بقدر حاجتهم ، ورابعها : خروج الماء عند ضرب الحجر بالصا ، وخامسها : انقطاع الماء عند الاستغناء عنه ، فهذه الوجوه الخسة لا يمكن تحصيلها إلا بقدرته تامة نافذة في كل المسكنات وعلم نافذ في جميع المعلومات وحكمة عالية على الدهر والزمان ، وما ذاك إلا الحق سبحانه وتعالى . أما قوله تعالى ( قد علم كل أناس مشربهم ) فقول إنما علموا ذلك لأنه أمر كل إنسان أن لا يشرب إلا من جدول معين كيلا يحتفلوا عند الحاجة إلى الماء ، وأما إضافة المشرب إليهم فلا أنه تعالى لما أباح لكل سبيط من الانسياط ذلك الماء الذي ظهر من ذلك الشق الذي يليه صار ذلك كالماء لهم وجازت إضافته إليهم .

أما قوله تعالى ( كلوا واشربوا من رزق الله ) ففيه حذف ، والمعنى قتلنا لهم أو قال لهم موسى كلوا واشربوا ، وإنما قال كلوا الوجهين ، أحدهما : لما تقدم من ذكر المن والسوى ، فكانه قال كلوا من المن والسوى الذي رزقكم الله بلا تعب ولا نصب واشربوا من هذا الماء ، والثاني : أن الأغذية لا تكون إلا بالماء فلما أعطاهم الماء فكانه تعالى أعطاهم الماء كقولهم المشروب : واحتجت المعتزلة بهذه الآية على أن الرزق هو الحلال قالوا لأن أقل درجات قوله ( كلوا واشربوا ) الإباحة ، وهذا يقتضي كون الرزق مباحاً ، ولو وجد رزق حرام لكان ذلك الرزق مباحاً وحراماً وإنه

تَنْبُتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقَتَانِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي  
هُوَ أَذْيُ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ أَهْبَطُوا مَصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ  
وَالْمُسْكِنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ  
وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٦١﴾

غير جائز.

أما قوله تعالى (ولا تموتوا في الأرض مفندين) فالمراد أشد الفساد فقبل لم لاتتبادوا في الفساد في حالة إفسادكم لأنهم كانوا متبادين فيه ، والمقصود منه ما جرت العادة بين الناس من التشاجر والتنازع في الماء عند اشتداد الحاجة إليه ، فكأنه تعالى قال إن وقع التنازع بسبب ذلك الماء فلا تجالغوا في التنازع والله أعلم .

قوله تعالى ( وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقَتَانِهَا وفُومِهَا وعدسها وبصلها ، قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير اهبطوا مصراً فإن لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ) .

اعلم أن القراءة المعروفة بخروج لنا بعض الباء وكسر الراء ، تنبت بعض التاء وكسر الباء ، وقرأ زيد بن علي بفتح الباء وضم الراء ، تنبت بفتح التاء وضم الباء ، ثم اعلم أن أكثر الظاهريين من المفسرين ذهبوا أن ذلك السؤال كان ممصية ، وعندنا أنه ليس الأمر كذلك ، والدليل عليه أن قوله تعالى (كلوا واشربوا) من قبل هذه الآية عند إزال المن والسلوى ليس بإيجاب بل هو إباحة ، وإذا كان كذلك لم يكن قولهم (لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك) ممصية لأن من أبيع له ضرب من الطعام يحسن منه أن يسأل غير ذلك إما بنفسه أو على لسان الرسول ، فلما كان عديمهم أنهم إذا سألوا موسى أن يسأل ذلك من ربه كان الدعاء أقرب إلى الإجابة جازلم ذلك ولم يكن فيه ممصية .

واعلم أن سؤال النوع الآخر من الطعام يحتمل أن يكون لأغراض : الأول : أنهم لما تناولوا ذلك النوع الواحد أربعين سنة ملوه فاشتبهوا غيره ، الثاني : لهم في أصل الخلقة ما تمودوا ذلك النوع وإنما تمودوا سائر الأنواع ورغبة الإنسان فيها اعتاده في أصل التربة وإن كان

خبيساً فوق رغبته فيما لم يعتده وإن كان شريعياً . الثالث : لعلهم ملوا من البقاء في التيه فأسأروا هذه الأطعمة التي لا توجد إلا في البلاد وغرضهم الوصول إلى البلاد لا نفس تلك الأطعمة . الرابع : أن المراقبة على الطعام الواحد سبب لنقصان الشهوة وضعف الهضم وقلة الرغبة والاستكثار من الأنواع يعين على تقوية الشهوة وكثرة الالتذاز ، ثبت أن تبديل النوع بالتوع يصلح أن يكون مقصود العقلاء ، وثبت أنه ليس في القرآن ما يدل على أنهم كانوا ممنوعين عنه ، ثبت أن هذا القدر لا يجوز أن يكون معصية ، وما يؤكد ذلك أن قوله تعالى ( أهيئوا مئراً فإن لكم ما سألتم ) كالإجابة لما طلبوا ولو كانوا عاصين في ذلك السؤال لكانت الإجابة إليه معصية وهي غير جائزة على الأنبياء ، لا يقال إنهم لما أبرا شيئاً اختاره الله لهم أعطاهم ما جمل ما سألوه كما قال ( ومن كان يريد حرث الدنيا فؤته منها ) لأننا نقول هذا خلاف الظاهر ، واحتجوا على أن ذلك السؤال كان معصية بوجه . الأول : أن قولهم ( لن نصبر على طعام واحد ) دلالة على أنهم كرهوا إزاله المن والسوى وتلك الكراهة معصية ، الثاني : أن قول موسى عليه السلام ( أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير ) استفهام على سبيل الإنكار ، وذلك يدل على كونه معصية الثالث : أن موسى عليه السلام وصف ما سألوه بأنه أدنى وما كانوا عليه بأنه خير وذلك يدل على ما قلناه ، والجواب عن الأول . أنه ليس تحت قولهم ( لن نصبر على طعام واحد ) دلالة على أنهم ما كانوا راضين به فقط بل اشتبهوا شيئاً آخر ، ولأن قولهم ( لن نصبر ) إشارة إلى المستقبل لأن كلمة لن التي في المستقبل فلا يدل على أنهم سخطوا الواقع ، وعن الثاني : أن الاستفهام على سبيل الإنكار قد يكون لما فيه من تفويت الأنفع في الدنيا وقد يكون لما فيه من تفويت الأنفع في الآخرة ، وعن الثالث : بقرب من ذلك فإن الشيء قد يوصف بأنه خير من حيث كان الارتفاع به حاضراً متيقناً ومن حيث إنه يحصل ضرراً بلا كد كما يقال ذلك في الحاضر فقد يقال في الغائب المشكوك فيه إنه أدنى من حيث لا يتيقن ومن حيث لا يوصل إليه إلا بالكسب ، فلا يمتنع أن يكون مراده ( أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير ) هذا المعنى أو بعضه ثبت بما ذكرنا أن ذلك السؤال ما كان معصية بل كان سؤالاً مباحاً ، وإذا كان كذلك قوله تعالى ( وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله ) لا يجوز أن يكون لما تقدم بل لما ذكره الله تعالى بعد ذلك وهو قوله تعالى ( ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ) فبين أنه إنما ضرب الذلة والمسكنة عليهم وجعلهم على الغضب والعقاب من حيث كانوا يكفرون لا لأنهم سألو ذلك .

( المسألة الثانية ) قوله تعالى ( لن نصبر على طعام واحد ) ليس المراد أنه واحد في النوع بل أنه واحد في النج وهو كما يقال إن طعام فلان على مائدة طعام واحد إذا كان لا يتغير عن نهجه .

( المسألة الثالثة ) القراءة المعروفة ( وقذلتها ) بكسر القاف ، وقرأ الأعمش وطلحة وقتاتها بضم القاف والقراءة المعروفة ( وغفوها ) بالقاف ، وعن حفصة عن ابن مسعود وثومها وهي قراءة

ابن عباس قالوا وهذا أوفق لذكر البصل واختلفوا في القوم فعن ابن عباس أنه الحنطة ، وعنه أيضاً أن القوم هو الخبز هو أيضاً المروى عن مجاهد وعطاء وابن زيد وحكى عن بعض العرب : قوموا لنا أى اخبزوا لنا وقيل هو الثرم وهو مروى أيضاً عن ابن عباس ومجاهد واختيار الكسائي واحتجوا عليه بوجه ( الأول ) أنه في حرف عبد الله بن مسعود وثوبان ( الثاني ) أن المراد لو كان هو الحنطة لما جاز أن يقال ( أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير ) لأن الحنطة أشرف الأطعمة ( الثالث ) أن الثوم أوفق للفس والبصل من الحنطة .

( المسألة الرابعة ) القراءة المعروفة ( أتستبدلون ) وفي حرف أنبا بن كعب ( أتبدلون ) يسكان الباء ومن زهير القرظي ( أدناً ) بالمعزة من الدنانة ، واختلفوا في المراد بالأدنى وضبط القول فيه أن المراد إما أن يكون كونه أدنى في المصلحة في الدين أو في المنفعة في الدنيا ، والأول غير مراد لأن الذى كانوا عليه لو كان أنفع في باب الدين من الذى طلبوه لما جاز أن يبيهم إليه لكنه قد أجابهم إليه بقوله ( ابطوا مصرأ فان لكم ما سألتكم ) فبقي أن يكون المراد منه المنفعة في الدنيا لم لا يجرز أن يكون المراد أن هذا النوع الذى أتم عليه أفضل من الذى تطلبونه لما بينا أن الطعام الذى يكون ألد الأطعمة عند قوم قد يكون أخسها عند آخرين ، بل المراد ما بينا أن المن والسوى متيقن الحصول وما يطلبونه مشكوك الحصول والمتيقن خير من المشكوك أو لأن هذا يحصل من غير كد ولا تعب ، وذلك لا يحصل إلا مع الكد والتعب فيكون الأول أولى . فإن قيل كان لم أن يقولوا هذا الذى يحصل حقاً صفوا لما كرهناه بطباعنا كل تناوله أشق من الذى لا يحصل إلا مع الكد إذا اشتبهت بطاعتنا . قلنا هب أنه وقع التعارض من هذه الجهة لكنه وقع الترجيح بما أن الحاضر المتيقن راجع على الغائب المشكوك .

( المسألة الخامسة ) القراءة المعروفة ( ابطوا ) بكسر الباء وقرئ ، بضم الباء ، القراءة المشهورة ( مصرأ ) بالتثنية وإنما صرفه مع اجتماع السينين فيه وهما التثنية والتأنيث لسكون وسطه كقوله ( ونوحاً هديناً . ولوطاً ) وفيهما المعجمة والتثنية وإن أريد به البلد فانه في إلا سبب واحد ، وفي مصحف عبد الله وقرأ به الأعمش ( ابطوا مصرأ ) بغير توين كقوله ( ادخلوا مصرأ ) واختلف المفسرون في قوله ( ابطوا مصرأ ) روى عن ابن مسعود وأن ابن كعب ترك التثنية ، وقال الحسن الآلف في مصرأ زيادة من السكائب فثبتت تكون مرة فيجب أن تحصل على ما هو المختص بهذا الاسم وهو البلد الذى كان فيه فرعون وهو مروى عن أنبا العالية والربيع ، وأما الذين قروا بالتثنية وهى القراءة المشهورة فقد اختلفوا فهم من قال المراد البلد الذى كان فيه فرعون ودخل التثنية فيه كدخوله في نوح ووط ، وقال آخرون المراد الأمر بدخول أى بلد كان كانه قيل لهم ادخلوا بلداً أى بلد كان تتجدوا فيه هذه الأشياء ، وبالجملة فالمفسرون قد اختلفوا في أن المراد من مصر هو البلد الذى كانوا فيه أولاً أو بلد آخر فقال كثير من المفسرين لا يجوز

أن يكون هو البلد الذى كانوا فيه مع فرعون واحتجوا عليه بقوله تعالى ( ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم ولا تردوا على أدياركم ) والاستدلال بهذه الآية من ثلاثة أوجه ( الأول ) أن قوله تعالى ( ادخلوا الأرض المقدسة ) إيجاب لدخول تلك الأرض ، وذلك يقتضى المنع من دخول أرض أخرى ( والثانى ) أن قوله ( كتب الله ) يقتضى دوام كونهم فيه ( والثالث ) أن قوله ( ولا تردوا على أدياركم ) صريح فى المنع من الرجوع عن بيت المقدس ( الرابع ) أنه تعالى بعد أن أمر بدخول الأرض المقدسة قال ( فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون فى الأرض ) فإذا تقدم هذا الأمر ثم بين تعالى أنهم ممنوعون من دخولها هذه المدة فتعد زوال المنع وجب أن يلزمهم دخولها ، وإذا كان كذلك لم يجوز أن يكون المراد من مصر سواها . فإن قيل : هذه الوجوه ضعيفة أما الأول : فلأن قوله ( ادخلوا الأرض المقدسة ) أمر والأمر للندب فطلب تدبوا إلى دخول الأرض المقدسة مع أنهم مأمونون من دخول مصر ، أما الثانى فهو كقوله ( كتب الله لكم ) فذلك يدل على دوام تلك التدبىة . وأما الثالث : وهو قوله تعالى ( ولا تردوا على أدياركم ) فلا نسلم أن معناه ولا ترجعوا إلى مصر فيه وجهان آخران ( الأول ) المراد لا تمصوا فيها أمرتم به إذ العرب تقول لمن عصى فيها يؤمر به ارتد على عقبه والمراد من هذا العصيان أن يسكر أن يكون دخول الأرض المقدسة أولى ( الثانى ) أن يخص ذلك النهى بوقت معين فقط . قلنا : ثبت فى أصول الفقه أن ظاهر الأمر الوجوب فيتم دليلنا بناء على هذا الأصل ، وأيضاً ثبت أنه للندب ولكن الإذن فى تركه يكون إذا فى ترك المنتوب ، وذلك لا يليق بالأنبياء . قوله لا نسلم أن المراد من قوله ( ولا تردوا ) لا ترجعوا . قلنا الدليل عليه أنه لما أمر بدخول الأرض المقدسة ، ثم قال بعده ( ولا تردوا على أدياركم ) تبادل إلى الفهم أن هذا النهى يرجع إلى ما تعلق به ذلك الأمر . قوله أن يخص ذلك النهى بوقت معين ، قلنا التخصيص خلاف الظاهر ، أما أبو مسلم الأصمى فإنه يجوز أن يكون المراد مصر فرعون واحتج عليه بوجهين ( الأول ) أنا إن قرأنا ( اهيطوا مصر ) بنحو تنوين كان لا محالة علماً بلد معين وليس فى العالم بلدة ملقبة بهذا اللقب سوى هذه البلدة المعينة فوجب حمل اللفظ عليه ولأن اللفظ إذا دار بين كونه علماً وبين كونه صفة لحمله على العلم أولى من حمله على الصفة مثل ظالم وساذق فاتفقا لما جاءا عليهما كان حملهما على الملية أولى . أما إن قرأناه بالتثنية فإما أن نجعله مع ذلك اسم علم ونقول إنه إنما دخل فيه التثنية لسكون وسطه كما فى نوح ولوط فيكون التثنية أيضاً ما تقدم بينه ، وأما إن جعلناه اسم جنس فقله تعالى ( اهيطوا مصر ) يقتضى التخيير كما إذا قال أحق رقبة فاته يقتضى التخيير بين جميع رقاب الدنيا ( الوجه الثانى ) أن الله تعالى ورث بنى إسرائيل أرض مصر وإذا كانت مورثة لم امتنع أن يحرم عليهم دخولها بيان أنها مورثة لهم قوله تعالى ( فأخرجناهم من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم ) ( إلى قوله ) كذلك وأودتناها بنى إسرائيل ) ولما ثبت أنها مورثة لهم وجب أن لا يكونوا ممنوعين من دخولها

لأن الإرث يفيد الملك والمالك مطلق للتصرف . فان قيل الرجل قد يكون مالكا للدار وإن كان ممنوعاً عن دخولها بوجه آخر كحال من أوجب على نفسه اعتكاف أيام في المسجد فإن داره وإن كانت مملوكة له لكنه يحرم عليه دخولها فلم لا يجوز أن يقال إن الله ورثهم مصر بمعنى الولاية والتصرف فيها ، ثم إنه تعالى حرم عليهم دخولها من حيث أوجب عليهم أن يسكنوا الأرض المقدسة بقوله ( ادخلوا الأرض المقدسة ) قلنا الأصل أن الملك مطلق للتصرف والمنع من التصرف خلاف الدليل ، أجاب الفريق الأول عن هاتين المحيتين اللتين ذكرهما أبو مسلم فقالوا : أما الوجه الأول فالجواب عنه أنا تنسك بالقراءة المشهورة وهي التي فيها التنوين . قوله هذه القراءة تقتضي التخيير قلنا نعم لكننا نخصص العموم في حق هذه البلدة المحيطة بما ذكرناه من الدليل .

( أما الوجه الثاني ) فالجواب عنه أنا لا تنازع في أن الملك مطلق للتصرف ولكن قد يترك هذا الأصل لمراض كالمهون والمستأجر ، فنحن تركنا هذا الأصل لما قدمناه من الدلالة .

أما قوله تعالى ( وضربت عليهم الذلة ) فالمنى جعلت الذلة محيطة بهم حتى مشتملة عليهم فهم فيها لمن يكون في القبة المضروبة أو ألصقت بهم حتى لزمهم ضربة لازم كما يضرب العطين على الحائط فيلزمه والأقرب في الذلة أن يكون المراد منها ما يجري مجرى الاستحقاق كقوله تعالى فيمن يحارب ويفسد ( ذلك لم خزي في الدنيا ) فأما من يقول المراد به الجزية خاصة على ما قال ( حتى يطورا الجزية عن يد وهم صاغرون ) فقوله بعيد لأن الجزية ما كانت مضروبة عليهم من أول الأمر أما قوله تعالى ( والمسكنة ) فالمراد به الفقروالفاقة وتشديد المحنة فهذا المجلس يجوز أن يكون كالقوبة ، ومن العلماء من عد هذا من باب المعجزات لأنه عليه السلام أخبر عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم ووقع الأمر كذلك فكان هذا إخباراً عن الغيب فيكون معجزاً .

أما قوله تعالى ( وبأبى قبيه وجوه . أحدها : البؤس الرجوع فقوله ( بأبى ) أى رجعوا وانصرفوا بذلك ولا يقال بأى إلا بشر ، وثانيها : البؤس التسوية فقوله ( بأبى ) أى استوى عليهم غضب الله قاله الزجاج . وثالثها : بأى أى استحقوا ، ومنه قوله تعالى ( إني أريد أن تبوء لأبى وأبى ) أى تستحق الإيمان جميعاً ، وأما غضب الله فهو إرادة الانتقام .

أما قوله تعالى ( ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ) فهو علة لما تقدم ذكره من ضرب الذلة والمسكنة عليهم وإلحاق الغضب بهم . قالت المعتزلة لو كان الكفر حصل فيهم بخلق الله تعالى كما حصلت الذلة والمسكنة فيهم بخلقه لما كان جعل أحدهما جزاء للثاني أولى من العكس ، وجوابه المعارضة بالعلم والداعي ، وأما حقيقة الكفر فقد تقدم القول فيها .

أما قوله تعالى ( ويقتلون النبيين بغير الحق ) فالمنى أنهم يستحقون ما تقدم لإجل هذه الأفعال أيضاً وفيه سؤالات .

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ

(السؤال الأول) أن قوله تعالى (يكفرون) دخل تحته قتل الأنبياء فلم أعاد ذكره مرة أخرى؟ الجواب: المذكور هنا الكفر بآيات الله، وذلك هو الجهل والجهل بآياته فلا يدخل تحته قتل الأنبياء.

(السؤال الثاني) لم قال (بغير الحق) وقتل الأنبياء لا يكون إلا على هذا الوجه؟ الجواب من وجهين (الأول) أن الاتيان بالباطل قد يكون حقاً لأن الآتي به اعتقده حقاً لشبهة وقعت في قلبه وقد يأتي به مع علمه بكونه باطلاً، ولا شك أن الثاني أفصح لقوله (ويقتلون النبيين بغير الحق) أي أنهم قتلهم من غير أن كان ذلك القتل حقاً في اعتقادهم وخيالهم بل كانوا ملين بقبه ومع ذلك فقد فعلوه (وثانيها) أن هذا التكرير لأجل التأكيد لقوله تعالى (ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به) ويستحيل أن يكون لدعى الإله الثاني برهان (وثالثها) أن الله تعالى لو فهم على مجرد القتل لقالوا أليس أن الله يقتلهم ولكنه تعالى قال القتل الصادر من الله قتل بحق ومن غير الله قتل بغير حق.

وأما قوله تعالى (ذلك بما عصوا) فهو تأكيد بتكرير الشيء بغير اللفظ الأول وهو بمنزلة أن يقول الرجل لبعده وقد احتمل منه ذنباً سلفت منه فساقيه عند آخرها: هذا بما عصيتي وخالفني أسمى، هذا بما تجرأت على واغتررت بحلي، هذا بكذا فيعد عليه ذنوبه بألفاظ مختلفة تبكيتاً. أما قوله تعالى (وكانوا يمتدون) فالمراد منه الظلم أي تجاوزوا الحق إلى الباطل. واعلم أنه تعالى لما ذكر إزال العقوبة بهم بين حلة ذلك قديماً أولاً بما فعلوه في حق الله تعالى وهو جهلهم به وجحدهم لنعمته ثم ثناء بما يتلوه في المظلم وهو قتل الأنبياء ثم ثمة بما يكون منهم من المعاصي التي تخصهم ثم ريع بما يكون منهم من المعاصي المتعدية إلى الغير مثل الاعتداء والظلم، وذلك في نهاية حسن الترتيب. فإن قيل: قال ههنا (ويقتلون النبيين بغير الحق) ذكر الحق بالألف واللام معرفة، وقال في آل عمران (إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق) نكرة وكذلك في هذه السورة (ويقتلون الأنبياء بغير حق) ذلك بما عصوا وكانوا يمتدون ليسوا سواء) فما الفرق؟ الجواب: الحق المعلوم فيما بين المسلمين الذي يوجب القتل، قال عليه السلام: لا يحل دم امرئ مسلم إلا يأخذى معان ثلاث، كفر بعد إيمان وزنا بعد إحسان وقتل نفس بغير حق، فالحق المذكور بحرف التعريف إشارة إلى هذا وأما الحق المنكر فالمراد به تأكيد العموم أي لم يكن هناك حق لا هذا الذي يبرره المسلمون ولا غيره البتة.

قوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله واليوم

الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ  
يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴿

اعلم أن القراءة المشهورة ( هادوا ) بضم الهمزة وعن الضحاك وبجاهد بفتح الدال وإسكان الواو والقراءة المعروفة الصابئين والصابئون بالهمزة فيها كانا وعن نافع وشيبة والزهري والصابين بياء ساكنة من غير همز ، والصابئون بياء مضمومة وحذف الهمزة ، وعن العمري يجعل الهمزة فيها ، وعن أبي جعفر يابدين خالصتين فهما بدل الهمزة ، فأما ترك الهمزة فيحتمل وجهين أحدهما : أن يكون من صبا يصبو إذا مال إلى الشيء فأحبه ، والآخر : قلب الهمزة فتقول : الصابيين والصابيون والاختيار الممزر لأنه قراءة الأكثر وإلى معنى التفسير أقرب لأن أهل العلم قالوا : هو الخارج من دين إلى دين ، وأعلم أن عادة الله إذا ذكر وعداً أو وعيداً عقبه بما يضاده ليسكون الكلام تماماً فهنا لما ذكر حكم الكفرة من أهل الكتاب وما حل بهم من العقوبة أخبر بما للؤمنين من الأجر العظيم والثواب الكريم دالاً على أنه سبحانه وتعالى يميز بين المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته كما قال ( ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى ) فقال ( إن الذين آمنوا ) واختلف المفسرون في المراد منه ، وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى في آخر الآية ( من آمن بالله واليوم الآخر ) فإن ذلك يقتضى أن يكون المراد من الإيمان في قوله تعالى ( إن الذين آمنوا ) غير المراد منه في قوله ( من آمن بالله ) ونظيره في الإشكال قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا آمنوا ) فلاجل هذا الإشكال ذكروا وجوهاً ، أحدها وهو قول ابن عباس . المراد الذين آمنوا قبل مبعث محمد بمبى طيها السلام مع البراءة عن أباطيل اليهود والنصارى مثل قس بن ساعدة ، وبجبري الراهب وحبيب النجار وزيد بن عمرو بن نفيل وورقة ابن نوفل وسليمان الفارسي وأبي ذر الغفاري ووفد النجاشي فكانه تعالى قال : إن الذين آمنوا قبل مبعث محمد والذين كانوا على الدين الباطل الذي اليهود والذين كانوا على الدين الباطل الذي اليهود والذين كانوا على الدين الباطل الذي اليهود والنصارى كل من آمن منهم بعد مبعث محمد عليه السلام بالله واليوم الآخر وبمحمد فلهم أجرهم عند ربهم ، وثانيها : أنه تعالى ذكر في أول هذه السورة طريقة المناققين ثم طريقة اليهود فالمراد من قوله تعالى ( إن الذين آمنوا ) هم الذين يؤمنون باللسان دون القلب وهم المناققون فذكر المناققين ثم اليهود والنصارى والصابئين فكانه تعالى قال هؤلاء المبطلون كل من أتى منهم بالإيمان الحقيقي صار من المؤمنين عند الله وهو قول سفيان الثوري ، وثالثها : المراد من قوله ( إن الذين آمنوا ) هم المؤمنون بمحمد عليه الصلاة والسلام في الحقيقة وهو حاد إلى



الماضى . ثم قوله تعالى ( من آمن بالله ) يقتضى المستقبل فالمراد الذين آمنوا فى الماضى وتبرأوا على ذلك واستمروا عليه فى المستقبل وهو قول المتكلمين .

أما قوله تعالى ( والذين هادوا ) فقد اختلفوا فى اشتقاقه على وجوه . أحدها : إنما سموا به حين تابوا من عبادة العجل وقالوا ( إنا هدنا إليك ) أى تبنوا ورجعنا ، وهو عن ابن عباس . وثانيها : سموا به لأنهم نسبوا إلى يهوذا أكبر ولد يعقوب وإنما قالت العرب بالبدال للتعريب فإن العرب إذا نقلوا أسماء من العجمية إلى لغتهم غيروا بعض حروفها . وثالثها : قال أبو عمرو بن العلاء سمو بذلك لأنهم يهودون أى يتحركون عند قراءة التوراة ، وأما النصارى فى اشتقاق هذا الاسم وجوه أحدها : أن القرية التى كان ينزلها عيسى عليه السلام تسمى ناصرة فنسبوا إليها وهو قول ابن عباس وقائدة وابن جريج ، وثانيها لتناصرهم فيما بينهم أى لنصرة بعضهم بعضاً ، وثالثها : لأن عيسى عليه السلام قال للحواريين من أنصارى إلى الله ، قال صاحب الكشف النصارى جمع نصران يقال رجل نصران ، وأمرأة نصرانة والباء فى نصرانى للبالغة كالتى فى أخرى لأنهم نصرصوا المسيح

أما قوله تعالى ( والصابئين ) فهو من صاب إذا خرج من دينه إلى دين آخر ، وكذلك كانت العرب يسمون النبي عليه السلام صابئاً لأنه أظهر ديناً بخلاف أديانهم وصبات النجوم إذا أخرجت من مطلقها ، وصباناً به إذا خرجنا به ، وللمفسرين فى تفسير مذهبهم أقوال ، أحدها ، قال مجاهد والحسن : هم طائفة من المجوس واليهود لا توكل ذبائحهم ولا تنكح نسأؤهم ، وثانيها : قال قتادة هم قوم يعبدون الملائكة ويصلون إلى الشمس كل يوم خمس صلوات . وقال أيضاً الأديان خمسة منها للشيطان أربعة وواحد للرحمن : الصابئون وهم يعبدون الملائكة ، والمجوس وهم يعبدون النار ، والذين أشركوا يعبدون الأوثان ، واليهود والنصارى . وثالثها : وهو الأقرب أنهم قوم يعبدون الكواكب ، ثم لم يقل قولان . الأول : أن عائق العالم هو الله سبحانه إلا أنه سبحانه أمر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة للصلاة والدعاء والتعظيم . والثانى : أن الله سبحانه خلق الأفلak والكواكب ، ثم إن الكواكب هى المدبرة لها فى هذا العالم من الخير والشر والصحة والمرض ، والخاتمة لها فيجب على البشر تعظيمها لأنها هى الآلهة المدبرة لهذا العالم ثم إنها تعبد الله سبحانه ، وهذا المذهب هو القول المنسوب إلى السكندانيين الذين جاءهم إبراهيم عليه السلام راداً عليهم ومبتلا لقولهم ، ثم إنه سبحانه بين فى هذه الفرق الأربعة أنهم إذا آمنوا بالله فلهم الثواب فى الآخرة ليعرف أن جميع أرباب الضلال إذا رجعوا عن ضلالهم وآمنوا بالدين الحق فإن الله سبحانه وتعالى يقبل إيمانهم وطاعتهم ولا يردم عن حضرة البتة ، واعلم أنه قد دخل فى الإيمان بالله الإيمان بما أوجبته أئمة الإيمان برسله ودخل فى الإيمان باليوم الآخر جميع أحكام الآخرة ، فهذان القولان قد جمعا كل ما يتصل بالأديان فى حال التكليف وفى حال الآخرة من ثواب وعقاب .

أما قوله تعالى ( عند ربهم ) فليس المراد العتدية المكائبة فإن ذلك محال فى حق الله تعالى ولا

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ  
وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ  
اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٦٤﴾

الحفظ كالودائع بل المراد أن أجرم متيقن جار مجرى الحاصل عندهم .

وأما قوله تعالى ( ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) فقيل أراد زوال الخوف والحزن عنهم في الدنيا ومنهم من قال في الآخرة في حال الثواب ، وهذا أصح لأن قوله ( ولا خوف عليهم ) هام في التني ، وكذلك ( ولا هم يحزنون ) وهذه الصفة لا تحصل في الدنيا وخصوصاً في المكلفين لأنهم في كل وقت لا ينفكون من خوف وحزن ، إما في أسباب الدنيا وإما في أمور الآخرة فكأنه سبحانه وعدم في الآخرة بالأجر ، ثم بين أن من صفة ذلك الأجر أن يكون خالياً عن الخوف والحزن ، وذلك يوجب أن يكون نصيبهم دائماً لأنهم لو جوزوا كونه منقطعاً لاعتراهم الحزن العظيم . فان قال قائل : إن الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة المائدة هكذا ( إن الذين آمنوا والذين هادوا الصابئين والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر عمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) وفي سورة الحج ( إن الذين آمنوا والذين هادوا الصابئين والنصارى والمجوس والذين آمنوا أن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد ) فهل في اختلاف هذه الآيات تقديم الصنوف وتأخيرها ورفع « الصابئين » في آية ونصبها في أخرى فائدة تقتضي ذلك ؟ والجواب : لما كان المتكلم أحكم الحاكمين فلا بد لهذه التغيرات من حكم وفوائد ، فان أدركنا تلك الحكم قد عرفنا بالكمال وإن عجزنا أحلنا القصور على عقولنا لا على كلام الحكمي والله أعلم .

قوله تعالى ( وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ) ثم تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ .  
اعلم أن هذا هو الإنعام العاشر وذلك لأنه تعالى إنما أخذ ميثاقهم لمصلحتهم فصار ذلك من إنعامه عليهم :

أما قوله تعالى ( وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ ) ففيه بحثان :

( الأول ) اعلم أن الميثاق إنما يكون بفعل الأمور التي توجب الاتقياد والطاعة ، والمفسرون ذكروا في تفسير الميثاق وجوهاً أحدها ما أودع الله العقول من الدلائل الدالة على وجود الصانع وحكمته والدلائل الدالة على صدق أنبيائه ورسله ، وهذا النوع من المواثيق أقوى المواثيق

والمعهود لأنها لا تختم بالخلف والتبديل بوجه البتة وهو قول الأصم ، وثانها : مازى عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم أن موسى عليه السلام لما رجع من عند ربه بالألواح قال لهم إن فيها كتاب الله فقالوا لن نأخذ بقوله حتى نرى الله جهرة فيقول هذا كتابي فخذوه فأخذتهم الصاعقة فاتوا ثم أجابهم ثم قال لهم بعد ذلك خذوا كتاب الله فأبوا فرفع فوقهم الطور وقيل لهم خذوا الكتاب وإلا طرحناه عليكم فأخذوه فرفع الطور هو الميثاق ، وذلك لأن رفع الطور آية باهرة بحجة تهر القول وترد المكذب إلى التصديق والشاك إلى اليقين فلما رأوا ذلك وعرفوا أنه من قبله تعالى علما لموسى عليه السلام علما مضافا إلى سائر الآيات أفروا له بالصدق فيها جاء به واطهروا التوبة وأعطوا العهد والميثاق أن لا يعودوا إلى ما كان منهم من عبادة المعجل وأن يقوموا بالثبوت فكان هذا عهدا موثقا جمدهم الله على أنفسهم ، وهذا هو اختيار أبي مسلم (وثالثها) أن الله ميثاقين (فالأول) حين أخرجهم من صلب آدم وأشهدهم على أنفسهم (والثاني) أنه ألزم الناس متابعة الأنبياء والمراد ههنا هو هذا العهد . هذا قول ابن عباس وهو ضعيف (الثاني) قال القفال رحمه الله إنما قال (ميثاقكم) ولم يقل موثاقكم لوجهين (أحدهما) أراد به الدلالة على أن كل واحد منهم قد أخذ ذلك كما قال (ثم يفرجكم طفلا) أى كل واحد منكم (والثاني) أنه كان شيئا واحدا أخذ من كل واحد منهم كما أخذ على غيره فلا جرم كان كله ميثاقا واحدا ولو قيل موثاقكم لاشبه أن يكون هناك موثاق أخذت عليهم لا ميثاق واحد والله أعلم .

وأما قوله تعالى (ورفعنا فوقكم الطور) فنظيره قوله تعالى (وإذ تقفنا الجبل فوقهم كأنه ظلة) وفيه أبحاث :

(البحث الأول) الواو في قوله تعالى (ورفعنا) واو عطف على تفسير ابن عباس والمعنى أن أخذ الميثاق كان متضمنا فلما تضمنه بالامتناع عن قبول الكتاب رفع عليهم الجبل ، وأما على تفسير أبي مسلم فليست واو عطف ولكنها واو الحال كما يقال فعلت ذلك والزمان زمان فكانه قال وإذ أخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم (الثاني) قيل إن الطور كل جبل قال المعاجز :

داني جناحيه من الطور فر تقضى البازي إذا البازي كسر

أما الخليل فقال في كتابه إن الطور اسم جبل معلوم وهذا هو الأقرب لأن لام التعريف فيه تقضى حمله على جبل معبود عرف كونه مسمى بهذا الاسم والمعبود هو الجبل الذي وقعت المناجاة عليه وقد يجوز أن ينقله الله تعالى إلى حيث هم فيجعله فوقهم وإن كان بعيدا منهم لأن القادر أن يسكن الجبل في الهواء قادر أيضا على أن يقلعه وينقله إليهم من المكان البعيد ، وقال ابن عباس : أمر تعالى جبلا من جبال فلسطين فاقطع من أصله حتى قام فوقهم كظلة وكان المسكر فرثاقا فرسخ فأوحى الله إليهم أن اقبلوا التوراة وإلا رميت الجبل عليكم فلما رأوا أن لا مهرب قبلوا التوراة بما فيها وسجدوا للفرع سجودا يلاحظون الجبل فذلك سجدت اليهود على أنصاف وجوههم

( الثالث ) من الملاحظة من أنكر إمكان وقوف الثقل في الهواء بلا عماد وأما الأرض فقالوا إنما وقفت لأنها بطبيعتها طالبة للركر فلا جزم وقت في المركز ، ودليلنا على فساد قولهم أنه سبحانه قادر على كل الممكنات ووقوف الثقل في الهواء من الممكنات فوجب أن يكون الله قادراً عليه وتسام تقرير هاتين المقدمتين معلوم في كتب الأصول ( الرابع ) قال بعضهم إخلال الجبل غير جائز لأن ذلك لو وقع لكان يجرى مجرى الإلقاء إلى الإيمان وهو يناقض التكليف . أجاب القاضي بأنه لا يلجئ . لأن أكثر ما فيه خوف السقوط عليهم فإذا استمر في مكانه مدة وقد شاهدوا السموات مرفوعة فوقهم بلا عماد جاز هنا أن يزول عنهم الخوف فيزول الإلقاء ويبقى التكليف .

أما قوله تعالى ( خذوا ما آتيناكم بقوة ) أى بجد وعزيمة كاملة وعدول عن التغافل والتكاسل قال الجبائي : هذا يدل على أن الاستطاعة قبل الفعل لأنه لا يجوز أن يقال خذ هذا بقوة ولا قوة حاصلة كما لا يقال اكتب بالقلم ولا قلم وأجاب أصحابنا بأن المراد خذوا ما آتيناكم بجد وعزيمة وعندنا العزيمة قد تكون مقدمة على الفعل .

وأما قوله تعالى ( واذكروا ما فيه ) أى احفظوا ما في الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا عنه . فان قيل هلا حملتموه على نفس الذكر ؟ قلنا لأن الذكر الذى هو ضد النسيان من فعل الله تعالى فكيف يجوز الأمر به . فأما إذا حملناه على المدرسة فلا إشكال .

أما قوله تعالى ( لعلكم تتقون ) أى لئلا تتقوا ، واحتج الجبائي بذلك على أنه تعالى أراد فعل الطاعة من الكل ، وجوابه ما تقدم .

واعلم أن المفهوم من قوله تعالى ( وإذا أخذنا ميثاقكم ) ورفضنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة ) أنهم فعلوا ذلك وإلا لم يكن ذلك أخذاً للميثاق ولا صح قوله من بعد ( ثم توليت ) فدل ذلك منهم على القبول والالتزام .

أما قوله تعالى ( ثم توليت من بعد ذلك ) أى ثم عرضتهم عن الميثاق والوفاء به ، قال القفال رحمه الله : قد يعلم في الجملة أنهم بعد قبول التوراة ورفع الطور تولوا عن التوراة بأمر كثيرة غرّفوا التوراة وتركوا العمل بها وقتلوا الأنبياء وكفروا بهم وعصوا أمرهم ولعل فيها ما اختص به بعضهم دون بعض ومنها ما حمله أوائلهم ومنها ما فعله متأخروهم ولم يزالوا في التيه مع مشاهدتهم الأعاجيب ليلاً ونهاراً يخالفون موسى ويسترضون عليه ويلقونه بكل أذى ويجهرون بالمعاصي في مسكرهم ذلك حتى لقد خسف بعضهم وأحرقت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وكل هذا مذكور في تراجم التوراة التي يزعمون بها ثم فعل متأخروهم مالا يخاف به حتى عوقبوا بتخريب بيت المقدس وكفروا بالمسيح ومروا بقتله . والقرآن وإن لم يكن فيه بيان ما تولوا به عن التوراة فإجماع معروفة وذلك لإخبار من الله تعالى عن ضلالتهم فغير عجيب إنكار ما جاء به محمد عليه

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴿٦٥﴾  
 جَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٦٦﴾

الصلاة والسلام من الكتاب وجودهم لحقه وحالهم في كتابهم ونبيهم ما ذكر والله أعلم .  
 أما قوله تعالى ( فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين ) ففيه بحثان :

( الأول ) ذكر القفال في تفسيره وجهين . الأول : لولا ما فضل الله به عليكم من إيمانكم وتأخير العذاب عنكم لكنتم من الخاسرين أي من الخالسين الذين باعوا أنفسهم بنار جهنم ، فدل هذا القول على أنهم إنما خرجوا عن هذا الخسران لأن الله تعالى فضل عليهم بالإيمان حتى تابوا الثاني : أن يكون الخبر قد انتهى عند قوله تعالى ( ثم توليتم من بعد ذلك ) ثم قيل ( فلولا فضل الله عليكم ورحمته ) رجوعاً بالكلام إلى أوله ، أي لولا لطف الله بكم برفع الجبل فوقكم لدنتم على ردكم الكتاب ولكنه فضل عليكم ورحمكم فلفظ بكم بذلك حتى تبتم .

( البحث الثاني ) أن لقائل أن يقول كلمة « لولا » تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره ، فهذا يقتضي أن انتفاء الخسران من لوازم حصول فضل الله تعالى بحيث حصل الخسران وجب أن لا يحصل هناك لطف الله تعالى . وهذا يقتضي أن الله تعالى لم يفعل بالكافر شيئاً من الأنالاف الدينية وذلك خلاف قول المعتزلة : أجاب الكمي بأنه تعالى سوى بين الكل في الفضل لكن انتفع بعضهم دون بعض ، فصح أن يقال ذلك كما يقول القائل لرجل وقد سوى بين أولاده في العطية فانتفع بعضهم : لولا أن أباك فضلك لكنت فقيراً ، وهذا الجواب ضعيف لأن أهل اللغة نصوا على أن « لولا » تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره وبعد ثبوت هذه المقدمة فكلام الكمي ساقط جداً قوله تعالى ( ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ، فجعلناها نكالاً لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين ) .

اعلم أنه تعالى لما عدد وجوه إنعامه عليهم أولاً ختم ذلك بشرح بعض ماوجه إليهم من التشديدات ، وهذا هو النوع الأول وفيه مسائل :

( المسألة الأولى ) روى عن ابن عباس أن هؤلاء القوم كانوا في زمان داود عليه السلام بأيلة على ساحل البحر بين المدينة والشام وهو مكان من البحر يجتمع إليه الحيتان من كل أرض في شهر من السنة حتى لا يرى الماء لكثرتها وفي غير ذلك الشهر في كل سبت خاصة وهي القرية المذكورة في قوله ( واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت ) تحفروا حياضاً عند البحر وشرعوا إليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الأحد فذلك الحبس في الحياض هو اعتدائهم ، ثم إنهم أخذوا السمك واستغنوا بذلك وهم عاقبون من العقوبة فلما طال

العهد استحسن الأبناء بسنة الآباء واتخذوا الأموال فشى اليهم طوائف من أهل المدينة الذين كرهوا الصيد يوم السبت ونهزم فلم ينتهوا وقالوا نحن في هذا العمل منذ زمان فما زادنا الله به إلا خيرا ، فقيل لهم لا تقتربوا فربما نزل بكم العذاب والهلاك فأصبح القوم وهم قردة غاشون فكشوا كذلك ثلاثة أيام ثم هلكوا .

( المسألة الثانية ) المقصود من ذكر هذه القصة أمران ( الأول ) إظهار معجزة محمد عليه السلام فإن قوله ( ولقد علمتم ) كالحطاب لليهود الذين كانوا في زمان محمد عليه السلام فلما أخبرهم محمد عليه السلام عن هذه الواقعة مع أنه كان أمياً لم يقرأ ولم يكتب ولم يخاطب القوم دل ذلك على أنه عليه السلام إنما عرفه من الوحي ( الثاني ) أنه تعالى لما أخبرهم بما عامل به أصحاب السبت فكأنه يقول لهم أما تخافون أن ينزل عليكم بسبب تمردكم ما نزل عليهم من العذاب فلا تقتربوا بالإهمال الممدود لكم ونظيره قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا الكتاب آتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوها فنزلنا على آدابها ) .

( المسألة الثالثة ) الكلام فيه حذف كأنه قال ولقد علمتم اعتداء من اعتدى منكم في السبت لكي يكون المذكور من العقوبة جزاء لذلك ، ولغبط الاعتداء يدل على أن الذي فعلوه في السبت كان محرماً عليهم وتفصيل ذلك غير مذكور في هذه الآية لكنه مذكور في قوله تعالى ( وأسلهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر ) ثم يحتمل أن يقال إنهم إنما تعدوا في ذلك الاصطياد فقط ، وأن يقال إنهم إنما تعدوا لأنهم اصطادوا مع أنهم استحلوا ذلك الاصطياد .

( المسألة الرابعة ) قال صاحب الكشف : السبت مصدر سببت اليهود إذا عظمت يوم السبت . فإن قيل لما كان الله نهام عن الاصطياد يوم السبت فما الحكمة في أن أكثر الحيتان يوم السبت دون سائر الأيام كما قال ( تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرها ويوم لا يسبثنها لا تأتيهم كذلك بل يوم ) وهل هذا إلا إثارة الفتنة وإرادة الاضلال . قلنا أما على مذهب أهل السنة فإرادة الاضلال جائزة من الله تعالى وأما على مذهب المعتزلة فالتشديد في التكليف جسن لغرض ازدياد الثواب .

أما قوله تعالى ( فقلنا لهم كونوا قردة غاشين ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قال صاحب الكشف ( قردة غاشين ) خبر أي كونوا جامعين بين القردية والخسوء ، وهو الصغار والطرود .

( المسألة الثانية ) قوله تعالى ( كونوا قردة غاشين ) ليس بأمر لأنهم ما كانوا قادرين على أن يقبلوا أنفسهم على صورة القردة بل المراد منه سرعة التكوين كقوله تعالى ( إنما أمرنا أن نخرجهم إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ) وكقوله تعالى ( قلنا أتيننا طائفتين ) والمعنى أنه تعالى لم يسجزه ما أراد إزالته من العقوبة بهؤلاء بل لما قال لهم ( كونوا قردة غاشين صاروا ) كذلك أي لما أراد

ذلك بهم صاروا كما أراد وهو كقوله ( كما لنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا ) ولا يتمتع أيضاً أن يتكلم الله بذلك عند هذا التكوين إلا أن المؤثر في هذا التكوين هو القدرة والإرادة . فإن قيل لما لم يكن لهذا القول أثر في التكوين فأى فائدة فيه ؟ قلنا أما عندنا فأحكام الله تعالى وأفعاله لا تتوقف على رعاية المصالح البتة ، وأما عند المعتزلة فلعل هذا القول يكون لفظاً لبعض الملائكة أو لغيرهم .

( المسألة الثالثة ) المروى عن مجاهد أنه سبحانه وتعالى مسح قلوبهم بمعنى الطبع والحثم لا أنه مسح صورهم وهو مثل قوله تعالى ( كتلت الحمار يحمل أسفارا ) وفتخره أن يقول الأستاذ للبتلم البليد الذي لا ينجح فيه تعليمه : كن حماراً . واحتج على امتناعه بأمرين ( الأول ) أن الإنسان هو هذا الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة فإذا أبطلها وخلق في تلك الأجسام تركيب الفرد وشكله كان ذلك إعداماً للإنسان وإيجاداً للفرد فيرجع حاصل المسخ على هذا القول إلى أنه تعالى أعدم الأعراض التي باعتبارها كانت تلك الأجسام إنساناً وخلق فيها الأعراض التي باعتبارها كانت فرداً فهذا يكون إعداماً وإيجاداً لا أنه يكون مسخاً ( والثاني ) إن جورنا ذلك لما آتينا في كل ما نراه فرداً فكلاً أنه كان إنساناً عاقلاً ، وذلك يفضي إلى الفك في المشاهدات . واجيب عن الأول بأن الإنسان ليس هو تمام هذا الهيكل ، وذلك لأن هذا الإنسان قد يصير شيئاً بعد أن كان هريلاً وبالعكس فالأجزاء متبدلة والإنسان المين هو الذي كان موجوداً والباقي غير الرائل فالإنسان أمر وراء هذا الهيكل المحسوس ، وذلك الأمر إما أن يكون جسماً سارياً في البدن أو جزءاً في بعض جوارب البدن كقلب أو دماغ أو موجوداً مجرداً على ما يقوله الفلاسفة وعلى جميع التصديرات فلا امتناع في بقاء ذلك الشيء مع تطرق التغير إلى هذا الهيكل وهذا هو المسخ وهذا التقدير يجوز في الملك الذي تكون جثته في غاية العظم أن يدخل حجرة الرسول عليه السلام . ومن الثاني أن الأمان يحصل بإجماع الأمة ، ولما ثبت بما قرنا جواز المسخ أمكن إجراء الآية على ظاهرها ولم يكن بنا حاجة إلى التأويل الذي ذكره مجاهد رحمه الله وإن كان مذكراً غير مستبعد جداً لأن الإنسان إذا أضر على جهاته بعد ظهور الآيات وجلد البينات فقد يقال في العرف الظاهر إنه حمار وفرد ، وإذا كان هذا المجاز من المجازات الظاهرة المشهورة لم يكن في التصير إليه عيباً بنور البتة . بقى ههنا سؤالان .

( السؤال الأول ) أنه بعد أن يصير فرداً لا يبق له فهم ولا عقل ولا علم فلا يعلم ما نزل به من العذاب وبمجرد القرينة غير مؤلم بدليل أن القروء حال سلامتها غير متألمة فمن أين يحصل العذاب بسببه ؟ الجواب : لم لا يجوز أن يقال أن الأمر الذي به يكون الإنسان إنساناً عاقلاً فأما كان باقياً إلا أنه لما تغيرت الخلقة والصورة لا جرم أنها ما كانت تقدر على النطق والاتصال الإنسانية إلا أنها كانت تعرف ما نالها من تغير الخلقة بسبب شؤم المعصية وكانت في نهاية الحرف

والخجالة ، فربما كانت متألة بسبب تغير تلك الأعضاء ولا يلزم من عدم تألم القروء الأصلية بتلك الصورة عدم تألم الإنسان بتلك الصورة الغريبة للعرضية .

(السؤال الثاني ) أولئك القردة بقوا أو أفتام الله ، وإن قلنا إنهم بقوا فهذه القردة التي في زماننا هل يجوز أن يقال إنها من نسل أولئك الممسوخين أم لا ؟ . الجواب الكل جائز عقلاً إلا أن الرواية عن ابن عباس أنهم ما مكثوا إلا ثلاثة أيام ثم هلكوا .

( المسألة الرابعة ) قال أهل اللغة الحاشي . الصاغر المبعد المطرود كالكلب إذا دنا من الناس قيل له أخساً ، أى تباعد وانطرد صاغراً فليس هذا الموضع من مواضعك ، قال الله تعالى ( ينقلب إليك البصر غاسطاً وهو حميم ) يحتمل صاغراً ذليلاً منوعاً عن معاودة النظر لأنه تعالى قال ( فارجع البصر هل ترى من فطور ، ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر غاسطاً وهو حميم ) فكأنه قال ردد البصر في السماء تريد من يطلب فطوراً فانك وإن أكثر من ذلك لم تجد فطوراً فيريد إليك طرفك ذليلاً كما يريد الخائب بعد طول سعيه في طلب شيء ولا يظفر به فانه يرجع غائباً صاغراً مطروداً من حيث كان يقصده من أن يعاوده .

أما قوله ( لعلناهما ) فقد اختلفوا في أن هذا الضمير إلى أى شيء يعود على وجه أحدهما : قال القراء ( جعلناهما ) يعنى المسخة التي مسخوها ، وثانيها قال الأخفش : أى جعلنا القردة نكالا وثالثها : جعلنا قربة أصحاب السبت نكالا . ورابعها : جعلنا هذه الأمة نكالا لأن قوله تعالى ( ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت ) يدل على الأمة والجماعة أو نحوها والاقرب هو الوجهان الأولان لأنه إذا أمكن رد الكناية إلى مذكور متقدم فلا وجه لردّها إلى غيره فليس في الآية المتقدمة إلا ذكرهم وذكر عقوبتهم ، أما النكال فقال التفال رحمه الله : إنه العقوبة الغليظة الرادعة للناس عن الأقدام على مثل تلك المعصية وأصله من المنع والحبس ومنه النكول عن العيبين وهو الامتناع منها ، ويقال لقيد النكل ، وللجام الثقيل أيضاً نكل لما فيهما من المنع والحبس . ونظيره قوله تعالى ( إن لدينا أنكالا وجعياً ) وقال الله تعالى ( والله أشد بأساً وأشد تنكيلاً ) والمعنى أنا جعلنا ما جرى على هؤلاء القوم عقوبة رادعة لغيرهم أى لم نقصد بذلك ما يقصده الآدميون من التفتي لأن ذلك إنما يكون بمن نضره المعاصي ونقص من ملكه وتوثر فيه ، وأما نحن فإنما نعاقب لمصالح العباد ففعلنا زجر وموعظة ، قال القاضي : اليسير من الدم لا يوصف بأنه نكال حتى إذا عظم وكثر واشهر يوصف به وعلى هذا الوجه أوجب الله تعالى في السارق المصر القطع جزاء ونكالا وأراد به أن يفعل على وجه الإهانة والاستخفاف فهو بمنزلة الخنزير الذي لا يكاد يستعمل إلا في الدم العظيم ، فكأنه تعالى لما بين ما أنزل بهؤلاء القوم الذين اعتدوا في السبت واستحلوا من اصطادات الحيتان وغيره ما حرّم عليهم ابتغاء الدنيا ونقضوا ما كان منهم من المواثيق ، فبين أنه تعالى أنزل بهم عقوبة لا على وجه المصلحة لأنه كان لا يمتنع أن يقلل مقدار مسخهم ويغير صورهم بمنزلة ما ينزل بالمسكف من الأمراض المغيرة للصورة ويكون



وإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا  
 قَالَ أَعُودُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾ قَالُوا آدَعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ  
 قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا  
 مَا تُؤْمَرُونَ ﴿٦٨﴾ قَالُوا آدَعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا  
 بَقَرَةٌ صَفَرَاءُ فَاقْعَ لَوْهَا تَسُرُّ النَّاطِرِينَ ﴿٦٩﴾ قَالُوا آدَعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ

عنه لا عقوبة فيمن تعالى بقوله ( لجللناها نكالا ) أنه تعالى فعلها عقوبة على ما كان منهم ،

أما قوله تعالى ( لما بين يديها وما خلفها ) ففيه وجوه أحدها : لما قبلها وما بعدها وما بعدها من  
 الأمم والقرون لأن مسخهم ذكر في كتب الأولين فاعتبروا بها واعتبر بها من بلغ إليه خبر هذه  
 الواقعة من الآخرين ، وثانيها : أريد بما بين يديها ما يحضرها من القرون والأمم وثالثها : المراد  
 أنه تعالى جعلها عقوبة لجميع ما ارتكبه من هذا الفعل وما بعده وهو قول الحسن .

أما قوله تعالى ( وموعظة للثنتين ) ففيه وجهان . أحدهما : أن من عرف الأمر الذي نزل بهم  
 يتمنّى به ويخاف إن فعل مثل فعلهم أن ينزل به مثل ما نزل بهم ، وإن لم ينزل عاجلا فلا بد من  
 أن يخاف من العقاب الآجل الذي هو أعظم وأدوم . وأما تخصيصه المتقين بالذكر فكذلك ما بيناه  
 في أول السورة عند قوله ( هدى للثنتين ) لأنهم إذا اختصوا بالآتماظ والازجار والانتفاع بذلك  
 صلح أن يخصوا به ، لأنه ليس بمنفعة لغيرهم . الثاني : أن يكون معنى قوله ( وموعظة للثنتين )  
 أن يظن المتقون بعضهم بعضاً أى جملتها نكالا وليعظ به بعض المتقين بعضاً فتكون  
 الموعظة مضافة إلى للثنتين على معنى أنهم يتمنون بها ، وهذا خاص لهم دون غير المتقين وانه أعلم  
 قوله تعالى ( وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ  
 أَعُودُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ، قَالُوا آدَعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ ؟ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ  
 لَا فَارِضَ وَلَا بَكْرٌ ، عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ ، فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ ، قَالُوا آدَعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْهَا ؟  
 قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفَرَاءُ فَاقْعَ لَوْهَا ، تَسُرُّ النَّاطِرِينَ . قَالُوا آدَعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ

إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ (٧٠) قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ  
لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ  
بِالْحَقِّ فَذَبْهُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ (٧١) وَإِذ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ  
مُخْرِجُ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (٧٢) فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضُهَا كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى  
وَرِيكُم آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٧٣)

إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا  
تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا . قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبْهُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ . وَإِذ قَتَلْتُمْ  
نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجُ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ، قَتَلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضُهَا ، كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى ،  
وَرِيكُم آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ )

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من التشديدات . روى عن ابن عباس وسائر المفسرين أن رجلا  
في بني إسرائيل قتل قريبا لكي يرث ثم رماه في بجمع الطريق ثم شكى ذلك إلى موسى عليه السلام  
فاجتهد موسى في معرف القاتل فلما لم يظهر قاتلوا له سل لنا ربك حتى يبينه فنأله فأوحى الله إليه :  
( إن الله يأمركم أن تذبخوا بقرة ) فتعجبوا من ذلك ثم شددوا على أنفسهم بالاستقمام حالا بعد  
حال واستقصوا في طلب الوصف فلما تبينت لم يجدوها بذلك التمت إلا عند إنسان معين ولم يعها  
إلا بأضماف منها فاشتروها وذبحوها وأمرم موسى أن يأخذوا عضوا منها فيضربوا به القاتل  
ففعّلوا فصار المقتول حيا وسمى لهم قاتله وهو الذي ابتدأ بالشكاية فقتلوه قودا ، ثم هنا مسائل  
( المسألة الأولى ) أن الإيلام والذبح حسن وإلا لما أمر الله به ، ثم عندنا وجه الحسن فيه  
أنه تعالى مالك الملك فلا اعتراض لأحد عليه ، وعند المعتزلة إنما يحسن لأجل الأعراض .

( المسألة الثانية ) أنه تعالى أمر بذبح بقرة من بقر الدنيا وهذا هو الواجب الخير فدل ذلك  
على صحة قولنا بالواجب الخير .

( المسألة الثالثة ) القائلون بالعموم اتفقوا على أن قوله تعالى ( إن الله يأمركم أن تذبخوا  
بقرة ) معناه اذبحوا أى بقرة شتم فهذه الصيغة تفيد هذا العموم ، وقال منكرها العموم : إن هذا  
لا يدل على العموم واحتجوا عليه بوجه : ( الأول ) أن المقوم من قول القائل اذبح بقرة .  
يمكن تقسيمه إلى قسمين فإنه يصح أن يقال اذبح بقرة معينة من شأنها كيث وكيت ويصح أيضا

أن يقال اذبح بقرة أى بقرة شئت ، فأذن المفهوم من قوله « اذبح » معنى مشترك بين هذين القسمين والمشارك بين القسمين لا يستلزم واحداً منهما فأذن قوله اذبحوا بقرة لا يستلزم معناه معنى قوله : اذبحوا بقرة أى بقرة شئتم ، ثبت أنه لا يفيد العموم لأنه لو أفاد العموم لكان قوله اذبحوا بقرة أى بقرة شئتم تكريراً ولكان قوله اذبحوا بقرة معينة قطعاً ، ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القول ، الثانى : أن قوله تعالى ( اذبحوا بقرة ) كالنقيض لقولنا لا نذبحوا بقرة ، وقولنا لا نذبحوا بقرة يفيد النفي العام فوجب أن يكون قولنا اذبحوا بقرة برفع عموم النفي ويكفى في ارتفاع عموم النفي خصوص الثبوت على وجه واحد ، فأذن قوله اذبحوا بقرة يفيد الأمر بذبح بقرة واحدة قطع ، أما الإطلاق في ذبح أى بقرة شاءوا فذلك لا حاجة إليه في ارتفاع ذلك النفي فوجب أن لا يكون مستفاداً من اللفظ ، الثالث : أن قوله تعالى ( بقرة ) لفظة مفردة منكرة والمفرد المنكر إنما يفيد فرداً معيناً في نفسه غير معين بحسب القول الدال عليه ولا يجوز أن يفيد فرداً أى فرد كان بدليل أنه إذا قال رأيت رجلاً فإنه لا يفيد إلا ما ذكرناه فإذا ثبت أنه في الخبر كذلك وجب أن يكون في الأمر كذلك ، واحتج القائلون بالعموم بأنه لو ذبح أى بقرة كانت فإنه يخرج عن العادة فوجب أن يفيد العموم ، والجواب : أن هذا مصادرة على المطلوب الأول فان هذا إنما ثبت لو ثبت أن قوله اذبح بقرة معناه اذبح أى بقرة شئت وهذا هو عين المتنازع فيه . فهذا هو الكلام في هذه المسألة . إذا عرفت هذا فنقول : اختلف الناس في أن قوله تعالى ( اذبحوا بقرة ) هل هو أمر بذبح بقرة معينة معينة أو هو أمر بذبح بقرة أى بقرة كانت فالذين يجوزون تأخير البيان عن وقت الخطاب قالوا إنه كان أمراً بذبح بقرة معينة ولكنها ما كانت معينة ، وقال المانعون منه هو وإن كان أمراً بذبح أى بقرة كانت إلا أن القوم لماسألوا تغير التكليف عند ذلك ، وذلك لأن التكليف الأول كان كافياً لو اطاعوا وكان التخيير في جنس البقر إذ ذلك هو الصلاح فلما حضوا ولم يمثلوا ورجعوا بالمسألة لم يتمتع تغير المصلحة وذلك معلوم في المشاهد ، لأن المدبر لو لمه قديماً به بالسهل اختياراً فإذا امتنع الولد منه فقد يرضى المصلحة في أن يأمره بالصعب فكذلك هنا . واحتج الفريق الأول بوجوه : الأول قوله تعالى ( ادع لنا ربك بيننا وبينك يا موسى ) و ( ما لونها ) وقول الله تعالى ( إنه يقول إنها بقرة لا فارض ، إنها بقرة صفراء ، إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ) منصرف إلى ما أمروا بذبحه من قبل وهذه الكنايات تدل على أن المأمور به ما كان ذبح بقرة أى بقرة كانت بل كان المأمور به ذبح بقرة معينة ، الثانى : أن الصفات المذكورة في الجواب عن السؤال الثانى إما أن يقال إنها صفات البقرة التى أمروا بذبحها أولاً أو صفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك السؤال وانتسخ ما كان واجباً عليهم قبل ذلك والأول هو المطلوب ، والثانى يقتضى أن يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة آخر ، وأن لا يجب حصول الصفات المذكورة قبل ذلك ، ولما أجمع المسلمون

على أن تلك الصفات بأسرها كانت معتبرة علينا فساد هذا القسم . فان قيل أما الكنايات فلا نسلم  
عودها إلى البقرة فلم لا يجوز أن يقال إنها كنايات عن القصة والشأن ، وهذه طريقة مشهورة عند  
العرب ؟ قلنا هذا باطل لوجوه : أحدها : أن هذه الكنايات لو كانت عائدة إلى القصة والشأن لبقى  
ما بعد هذه الكنايات غير مفيد لأنه لا فائدة في قوله ( بقرة صفراء ) بل لا بد من إضمار شيء آخر  
وذلك خلاف الأصل ، أما إذا جعلنا الكنايات عائدة إلى المأمور به أولاً لم يلزم هذا المخذور .  
وثانيها أن الحكم يرجع الكناية إلى القصة والشأن خلاف الأصل لأن الكناية يجب عودها إلى  
شيء جرى ذكره والقصة والشأن لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكناية إليهما لكننا خالفنا هذا  
الدليل للضرورة في بعض المواضع فبقى ما عدها على الأصل . وثالثها : أن الضمير في قوله ( ما ألوهنا ،  
وما هي ) لاشك أنه عائدة إلى البقرة المأمور بها فوجب أن يكون الضمير في قوله ( إنها بقرة صفراء )  
عائداً إلى تلك البقرة وإلا لم يكن الجواب مطابقاً للسؤال ، الثالث : أنهم لو كانوا بائلين معاندين  
لم يكن في مقدار ما أمرهم به موسى ما يزيل الاحتمال لأن مقدار ما ذكره موسى أن تكون بقرة  
صفراء متوسطة في السن كاملة في القوة ، وهذا القدر موضع للاحتتمالات الكثيرة ، فلما سكتوا  
جهتوا وكفوا به علينا أنهم ما كانوا معاندين . واحتج الفريق الثاني بوجوه : أحدها : أن قوله تعالى  
( إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ) معناه يأمركم أن تذبحوا بقرة أى بقرة كانت ، وذلك يقتضى  
العموم ، وذلك يقتضى أن يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفاً جديداً ، وثانيها : لو كان المراد ذبح  
بقرة معينة لما استحقوا التعنيف على طلب البیان بل كانوا يستحقون المدح عليه ، فلما عنفهم الله  
تعالى في قوله ( فافعلوا ما تؤمرون ) ، وفي قوله ( فذبحوها وما كادوا يفعلون ) علينا تقصيرهم في  
الإنیان بما أمروا به أولاً وذلك إنما يكون لو كان المأمور به أولاً ذبح بقرة معينة . الثالث : ما روى  
عن ابن عباس أنه قال لو ذبحوا أية بقرة أرادوا لأجزأت منهم لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد  
الله عليهم . ورأبها : أن الوقت الذي فيه أمروا بذبح البقرة كانوا محتاجين إلى ذبحها فلو كان المأمور  
به ذبح بقرة معينة مع أن الله تعالى ما بينها لكان ذلك تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة وإنه غير جائز ،  
وللجواب : عن الأول ما بينا في أول المسألة أن قوله ( إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ) لا يدل على  
أن المأمور به ذبح بقرة أى بقرة كانت ، وعن الثاني : أن قوله تعالى ( وما كادوا يفعلون ) ليس فيه  
دلالة على أنهم فرطوا في أول القصة وأنهم كادوا يفرطون بعد استكمال البیان بل اللفظ عمل  
لكل واحد منهما فتحمله على الأخير وهو أنهم لما وقفوا على تمام البیان توقفوا عند ذلك وما  
كادوا يفعلونه ، وعن الثالث أن هذه الرواية عن ابن عباس من باب الأحاد وتقدير الصحة فلا  
تصلح أن تكون مبارزة لكتاب الله تعالى ، وعن الرابع : أن تأخير البیان عن وقت الحاجة إنما  
يلزم أنه لو دل الأمر على الفور وذلك عندنا منوع .

واعلم اننا إذا فرغنا على القول بأن المأمور به بقرة كانت . فلا بد وأن نقول التكليف مفارقة فكلوا في الأول أى بقرة كانت وثانياً أن تكون لا فارضاً ولا بكراً بل عواناً ، فليس لم يفعلوا ذلك كلفوا أن تكون صفراء ، فلما لم يفعلوا ذلك كلفوا أن تكون مع ذلك لا ذلولاً لا تميز الأرض ولا تسقى الحراث . ثم اختلف القائلون بهذا المذهب ، منهم من قال في التكليف الواقع أخيراً يجب أن يكون مستوفياً لكل صفة تقدمت حتى تكون البقرة مع الصفة الأخيرة لا فارض ولا بكر وصفراء قانع ، ومنهم من يقول إنما يجب كونها بالصفة الأخيرة فقط ، وهذا أشبه بظاهر الكلام إذا كان تكليفاً بعد تكليف وإن كان الأول أشبه بالروايات وبطريقة التشديد عليهم عند تردد الامتثال ، وإذا ثبت أن البيان لا يتأخر فلا بد من كونه تكليفاً بعد تكليف ، وذلك يدل على أن الأسهل قد يفسخ بالآشق ويدل على جواز النسخ قبل الفعل ولكنه لا يدل على جواز النسخ قبل وقت الفعل ويدل على وقوع النسخ في شرع موسى عليه السلام ، وله أيضاً تعلق بمسألة أن الزيادة على النسخ هل هو نسخ أم لا ، ويدل على حسن وقوع التكليف ثانياً لأن عصى ولم يفعل ما كلف أولاً .

أما قوله تعالى ( قالوا أنتخذنا هزواً ) فيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قرئ . ( هزواً ) بالضم وهزواً بسكون الزاى نحو كفوا وكفوا وقرأ حفص ( هزواً ) بالضمين والواو وكذلك كفوا .

( المسألة الثانية ) قال القفال قوله تعالى ( قالوا أنتخذنا هزواً ) استفهام على معنى الانكزار والهزء يجوز أن يكون في معنى المهزوء به كما يقال كان هذا في علم الله أى في معلومه والله رجاؤنا أى مرجونا ونظيره قوله تعالى ( فانتخذتموه سخرى ) قال صاحب الكشف ( أنتخذنا هزواً ) أجمعلنا مكان هزء أو أهل هزء أو مهزواً بنا والهزء نفسه فرط الاستهزاء .

( المسألة الثالثة ) القوم إنما قالوا ذلك لأنهم لما طلبوا من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى انذروا بقرة لم يعرفوا بين هذا الجواب وذلك السؤال مناسبة فظنوا أنه عليه السلام يلاجهم لأنه من المحتمل أن موسى عليه السلام أمرهم بذبح البقرة وما أعلمهم أنهم إذا ذبحوا البقرة ضربوا القاتل بعضها فيصير حياً فلا جرم وقع هذا القول منهم موقع الهزء ، ويحتمل أنه عليه السلام وإن كان قد بين لهم كيفية الحال إلا أنهم تعجبوا من أن القاتل كيف يصير حياً بأن يضربوه ببعض أجزاء البقرة فظنوا أن ذلك يجري مجرى الاستهزاء .

( المسألة الرابعة ) قال بعضهم إن أولئك القوم كفروا بقولهم لموسى عليه السلام أنتخذنا هزواً لأنهم إن قالوا ذلك وشكروا في قدرة الله تعالى على إحياء الميت فهو كفر وإن شكوا في أن الذى أمرهم به موسى عليه السلام هل هو بأمر الله تعالى فقد جوزوا الحياة على موسى عليه السلام في الوسى وذلك أيضاً كفر ، ومن الناس من قال إنه لا يوجب الكفر وبياته من وجوب

(الاول) أن الملاعبة على الأنبياء جائزة فلمعلم غلوا به عليه السلام أنه يلاعهم ملاعبة حقّة ، وذلك لا يوجب الكفر (الثاني) أن معنى قوله تعالى (أمتخذنا هزواً) أى ما أعجب هذا الجواب كأنك تستهزئ- بنا لا أنهم حققوا على موسى الاستهزاء .

أما قوله تعالى ( قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ) ففيه وجوه (أحدها) أن الاشتغال بالاستهزاء لا يكون إلا بسبب الجهل ومنصب النبوة لا يشمل الاقدام على الاستهزاء فلم يستعذ موسى عليه السلام من نفس الشئ- الذى نسبوه إليه لكنه استعاذ من السبب الموجب له كما قد يقول الرجل عند مثل ذلك : أعوذ بالله من عدم العقل وغلبة الهوى ، والحاصل أنه أطلق اسم السبب على المسبب مجازاً هذا هو الوجه الآفوى ( وثانيها ) أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين بما فى الاستهزاء فى أمر الدين من العقاب الشديد والوعيد العظيم فإنّ متى علمت ذلك امتنع إقدامى على الاستهزاء ( وثالثها ) قال بعضهم إن نفس الهوى قد يسمى جهلاً وجهالة فقد روى عن بعض أهل اللغة إن الجهل عند الحكم كما قال بعضهم إنه ضد العلم .

واعلم أن هذا القول من موسى عليه السلام يدل على أن الاستهزاء من الكبار المقام وقد سبق تمام القول فيه فى قوله تعالى ( قالوا إنما نحن مستهزئون ، الله يستهزئ بهم ) .

واعلم أن القوم سألوا موسى عليه السلام عن أمور ثلاثة مما يتعلق بالبقرة :

( السؤال الأول ) ما حكى الله تعالى عنهم أنهم ( قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما مى ) فأجاب موسى عليه السلام بقوله ( إنه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فاعلموا ما تؤمرون واعلم أن فى الآية أصنافاً :

( الاول ) أنا إذا قلنا إن قوله تعالى ( إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ) يدل على الأمر بذبح بقرة معينة فى نفسها غير مبين التحيين حسن موقع سؤالهم لأن المأمور به لما كان بحسب حسن الاستفسار والاستعلام . أما على قول من يقول إنه فى أصل اللغة للعموم فلا بد من بيان أنه ما الذى حملهم على هذا الاستفسار ؟ وفيه وجوه ( أحدها ) أن موسى عليه السلام لما أخبرهم بأنهم إذا ذبحوا البقرة وضربوا القتيل ببعضها صارحاً لتعجبوا من أمر تلك البقرة وغلوا أن تلك البقرة التى يكون لها مثل هذه الخاصة لا تكون إلا بقرة معينة فلا جرم استقصوا فى السؤال عن وصفها كعصا موسى المخصوصة من بين سائر العصى بتلك الخواص إلا أن القوم كانوا غفلين فى ذلك لأن هذه الآية المعجبة ما كانت غاصية البقرة بل كانت معجزة يظهرها الله تعالى على يد موسى عليه السلام ( وثانيها ) لعل القوم أرادوا بقرة أى بقرة كانت إلا أن القاتل عاف من الفضيحة فألقى الصبغة فى التبيين وقال المأمور به بقرة معينة لا مطلق البقرة ، فلما وقت المنازعة فيه رجعوا عند ذلك إلى موسى ( وثالثها ) أن الخطاب الأول وإن أعاد العموم إلا أن القوم أرادوا الاحتياط فيه فسألوا طلباً لزيد البيان وإزالة لسائر الاحتمالات إلا أن المصاحبة تغيرت واقضت الأمر بذبح البقرة المعينة .

( البحث الثاني ) أن سؤال « ما هي » طلب لتعريف الماهية والحقيقة لأن « ما » سؤال « وهي » إشارة إلى الحقيقة فما هي لابد وأن يكون طلباً للحقيقة وتعريف الماهية والحقيقة لا يكون إلا بذكر أجزائها ومقدماتها لا بذكر صفاتها الخارجة عن ماهيتها ، ومعلوم أن وصف السن من الأمور الخارجة عن الماهية فوجب أن لا يكون هذا الجواب مطابقاً لهذا السؤال : والجواب عنه : أن الأمر وإن كان كما ذكرتم لكن قرينة الحال تدل على أنه ما كان مقصودم من قولم ما البقر طلب ماهيته وشرح حقيقته بل كان مقصودم طلب الصفات التي بسببها يتميز بعض البقر عن بعض فلهذا حسن ذكر الصفات الخارجة جواباً عن هذا السؤال .

( البحث الثالث ) قال صاحب الكشف : الفارض المسنة وسميت فارصاً لأنها فرضت سنها أي قطعتها وبلغت آخرها ، والبكر الفتية والعوان النصف ، قال القاضي : أما البكر ، فقيل إنها الصغيرة وقيل ما لم تلد ، وقيل إنها التي ولدت مرة واحدة ، قال المفضل بن سلمة [الغني] إنه ذكر في الفارض أنها المسنة وفي البكر أنها الشابة وهي من النساء التي لم توطأ ومن الإبل التي وضعت بطناً واحداً . قال الفقيه : البكر يدل على الأول وهـ البكرة لاول الفرو منه بكرة النهار ويقال بكرت عليهما البارحة إذا جاء في أول الليل ، وكأن الأظهر أنها هي التي لم تلد لأن المعروف من أمم البكر من الإثا في بني آدم ما لم ينزل عليها الفحل ، وقال بعضهم العوان التي ولدت بطناً بعد بطن . وحرب عوان إذا كانت حرباً قد قوتل فيها مرة بعد مرة ، وحاجة عوان إذا كانت قد قضيت مرة بعد مرة .

( البحث الرابع ) احتج العلماء بقوله تعالى ( عوان بين ذلك ) على 'جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن في الأحكام إذ لا يعلم أنها بين الفارض والبكر إلا من طريق الاجتهاد وههنا سؤالان : ( الأول ) لفظة « بين تقتضي شيئين فصاعداً فمن أين جاز دخوله على ذلك ؟ الجواب : لأنه في معنى شيئين حيث وقع مشاراً به إلى ما ذكر من الفارض والبكر .

( السؤال الثاني ) كيف جاز أن يشار بلفظه ( ذلك ) إلى مؤثنتين مع أنه للإشارة إلى واحد مذكر ؟ الجواب : جاز ذكر ذلك على تأويل ما ذكر أو ما تقدم للاختصار في الكلام .

أما قوله تعالى ( فاضلوا ما تؤمرون ) فله تأويلان : الأول : فاضلوا ما تؤمرون به من قولك : أمرتك الخير ، والثاني : أن يكون المراد فاضلوا أمركم بمعنى ماؤمركم تسمية للفعول بالمصدر كغضب الأمير . واعلم أن المقصود الأصلي من هذا الجواب كون البقرة في أكل أحوالها وذلك لأن الصغيرة تكون ناقصة لأنها بعد ما وصلت إلى حالة الكمال ، والمسنة كأنها صارت ناقصة وتجاوزت عن حد الكمال ، فاما المتوسطة فهي التي تكوى في حالة الكمال . ثم إنه تعالى حكى سؤالهم الثاني وهو قوله تعالى ( قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونا ) واعلم أنهم لما عرفوا حال السن شرعوا بعده في تعرف حال اللون فأجابهم الله تعالى بأنها ( صفراء قانع لونا ) والفقير

أشدها يكون من الصفرة وأنصفه ، يقال في التوكيد أصفر قافح وأسود حالك وأبيض يقق وأحمر قان وأخضر ناضر ، وههنا سؤالان :

( الأول ) « قافح » ههنا واقع خيراً عن اللون فكيف يقع تأكيداً لصفراء ؟ الجواب : لم يقع خيراً عن اللون إنما وقع تأكيداً لصفراء إلا أنه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل واللون سبباً وملتبس بها فلم يكن فرق بين قولك : صفراء قافحة و صفراء قافح لونها .

( السؤال الثاني ) فهلا قيل صفراء قافحة وأي قافحة في ذكر اللون ؟ الجواب : الفائدة فيه التوكيد لأن اللون اسم الهيئة وهي الصفرة ، فكأنه قيل شديدة الصفرة صفرتها فهو من قولك جد جده وجنون مجنون . وعن وهب إذ نظرت إليها خيل إليك أن شعاع الشمس يخرج من جلدها . أما قوله تعالى ( تسر الناظرين ) فالمنى أن هذه البقرة لحسن لونها تسرمن نظراً إليها ، قال الحسن الصفراء ههنا بمعنى السوداء لأن العرب تسمى الأسود أصفر نظيره قوله تعالى في صفه الدخان ( كأنه بملالات صفر ) أي سود ، واعترضوا على هذا التأويل بأن الأصفر لا يفهم منه الأسود البتة فلم يكن حقيقة فيه ، وأيضاً السوداء لا يثبت بالفقوح ، إنما يقال أصفر قافح وأسود حالك والله أعلم ، وأما السرور فانه حالة نفسانية تعرض عند حصول اعتقاد أو علم أو ظن بحصول شيء . لئذ أو نافع ، ثم إنه تعالى حكى سؤالهم الثالث وهو قوله تعالى ( قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي إن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمتدبون ) وههنا مسائل :

( المسألة الأولى ) قال الحسن عن رسول الله صلى عليه وسلم أنه قال « والذي نفس محمد بيده لو لم يقولوا إن شاء الله لحيل بينهم وبينها أبداً » واعلم أن ذلك يدل على أن التلفظ بهذه الكلمة مندوب في كل حمل يراد تحصيله ، ولذلك قال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ( ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله ) وفيه استعانة بالله وتفويض الأمر إليه ، والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته .

( المسألة الثانية ) احتج أصحابنا بهذا على أن الحوادث بأمرها مرادة لله تعالى فإن عند المعتزلة أن الله تعالى لما أمرهم بذلك قد أراد اعتدائهم لا محالة وحينئذ لا يبق لقولهم إن شاء الله فائدة . أما على قول أصحابنا فانه تعالى قد يأمر بما لا يريد حينئذ يبق لقولنا إن شاء الله فائدة .

( المسألة الثالثة ) احتجت المعتزلة على أن مشيئة الله تعالى محدثة بقوله ( إن شاء الله ) من وجهين : الأول : أن دخول كلمة « أن » عليه يقتضى الحدوث . والثاني : وهو أنه تعالى علق حصول الاعتداء على حصول مشيئة الاعتداء فلما لم يكن حصول الاعتداء أزلياً وجب أن لا تكون مشيئة الاعتداء أزلية . ولنرجع إلى التفسير ، فأما قوله تعالى ( يبين لنا ما هي ) ففيه السؤال المذكور وهو أن قولنا ما هو طلب بيان الحقيقة ، والمذكور ههنا في الجواب الصفات المرصية المفارقة فكيف يكون هذا الجواب مطابقاً للسؤال ؟ وقد تقدم جوابه .



أما قوله تعالى ( إن البقر تشابه علينا ) فالمعنى أن البقر الموصوف بالتكوين والصفرة كثير فاشتبه علينا أنها تذبح ، وقرىء تشابه بمعنى تشابه بطرح التاء وإدغامها في الشين [ وقرىء ] تشابهت ومتشابهة ومتشابه .

أما قوله تعالى ( وإنا إن شاء الله لبهتدون ) ففيه وجوه ذكرها الفقهاء ( أحدها ) وإنا بمشيئة الله نهتدى للبقرة المأمور بذبحها عند تحصيلنا أو صافيا التي بها تمتاز عما عداها ( وثانيها ) وإنا إن شاء الله تعريضها لإيانا بالزيادة لتافي البيان نهتدى إليها ( وثالثها ) وإنا إن شاء الله على هدى في استقصائنا في السؤال عن أوصاف البقرة أى نرجوا أننا لسنا على ضلالة فيما فعله من هذا البحث ( ورابعها ) إنا بمشيئة الله نهتدى للقاتل إذا وصف لنا هذه البقرة بما به تمتاز هي عما سواها ثم أجاب الله تعالى عن سؤالهم بقوله تعالى ( إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ) وقوله ( لا ذلول ) صفة لبقرة بمعنى بقرة غير ذلول بمعنى لم تذلل للكراب وإثارة الأرض ولا هي من البقر التي يسقى عليها تنسقى الحراث و « لا » الأولى للثني والثانية مزيدة لتوكيد الأولى ، لأن المعنى لا ذلول تثير وتنسقى على أن الفعلين صفتان لذلول كأنه قيل لا ذلول مثيرة وساقية ، وجملة القول أن الذلول بالعمل لابد من أن تكون ناقصة فينبى تعالى أنها لا تثير الأرض ولا تنسقى الحراث لأن هذين العملين يظهر بهما النقص .

أما قوله تعالى ( مسلة ) ففيه وجوه : ( أحدها ) من العيوب مطلقاً ( وثانيها ) من آثار العمل المذكور ( وثالثها ) مسلة أى وحشية مرسله عن الحبس ( ورابعها ) مسلة من الشية التي هي خلاف لونها أى خلصت صفرتها عن اختلاط سائر الألوان بها ، وهذا الرابع ضعيف وإلا لكان قوله ( لا شية فيها ) تكراراً غير مفيد بل الأولى حمل على السلامة من العيوب واللفظ يقتضى ذلك لأن ذلك يفيد السلامة الكاملة عن العلل والمعايب ، واحتج العلماء به على جواز استعمال الظاهر مع تميز أن يكون الباطن بخلافه لأن قوله ( مسلة ) إذا فسرنا ما بأنها مسلة من العيوب فذلك لا نعلمه من طريق الحقيقة إنما نعلمه من طريق الظاهر :

أما قوله تعالى ( لا شية فيها ) فالمراد أن صفرتها خالصة غير ممزجة بسائر الألوان لأن البقرة الصفراء قد توصف بذلك إذا حصلت الصفرة في أكثرها فأراد تعالى أن يبين حرمان ذلك بقوله ( لا شية فيها ) روى أنها كانت صفراء الاطلاف صفراء القرون ، والوشى خلط لون بلون . ثم أخبر الله تعالى عنهم بأنهم وقفوا عند هذا البيان وانصبروا عليه فقالوا ( الآن جئت بالحق ) أى الآن بانتهى هذه البقرة عن غيرها لا أنها بقرة هوان صفراء غير مذلة بالعمل ، قال القاضي : قوله تعالى ( الآن جئت بالحق ) كفر من قبلهم لا بحالة لأنه يدل على أنهم اعتقدوا فيما تقدم من الأوامر أنها ما كانت حق ، وهذا ضعيف لا حتمال أن يكون المراد الآن ظهرت حقيقة ما أمرنا به حتى تميزت من غيرها فلا يكون كفراً .

أما قوله تعالى ( فذبحوها وما كادوا يفعلون ) فالمعنى فذبحوا البقرة وما كادوا يذبحونها ، وهنا بحث : وهو أن التحويين ذكروا « لكاد » تفسيرين ( الأول ) قالوا إن نفيه إثبات وإثباته نفي فقولنا كاد يفعل كذا معناه قرب من أن يفعل لكنه ما فعله وقولنا ما كاد يفعل كذا معناه قرب من أن يفعل لكنه فعله ( والثاني ) وهو اختيار الشيخ عبد القاهر [ الجرجاني ] النحوي أن كاد معناه المقاربة فقولنا كاد يفعل معناه قرب من الفعل وقولنا ما كاد يفعل معناه ما قرب منه وللأولين أن يحتجوا على فساد هذا الثاني بهذه الآية لأن قوله تعالى ( وما كادوا يفعلون ) معناه وما قاربوا الفعل ونفي المقاربة من الفعل يناقض إثبات وقوع الفعل فلو كان كاد للمقاربة لزم وقوع التناقض في هذه الآية . وهنا أبحاث :

( البحث الأول ) روى أنه كان في بني إسرائيل شيخ صالح له عملة فأقن بها الفضيضة وقال : اللهم اني استودعتك لا بني حتى تكبر وكان برأ بوالديه فثبت وكانت من أحسن البقر وأسمها قلسا وموها القيم وأمه حتى أشتروها بجل . مسكها ذهباً وكانت البقرة إذ ذاك بثلاثة دنانير وكانوا يطلبوا البقرة الموصولة أربعين سنة (١) .

( البحث الثاني ) روى عن الحسن أن البقرة تذبج ولا تنحر وعن عطاء أنها تنحر قال فتلوت الآية عليه فقال الذبج والنحر سواء ، وحكى عن قتادة والزهرى إن شئت نحرته وإن شئت ذبحت وظاهر الآية يدل على أنهم أمروا بالذبج وأنهم فعلوا ما يسمى ذبحاً والنحر وإن أجراً عن الذبج فنصرت مخالفه لصورة الذبج فالظاهر يقتضى ما قلناه حتى لو نحرروا ولا دليل يدل على قيامه مقام الذبج لكان لا يجرى .

( البحث الثالث ) اختلفوا في السبب الذي لأجله ما كادوا يذبحون فمن بعضهم لأجل غلاء ثمنها وعن آخرين أنهم خافوا الشهرة والفضيحة وعلى كلا الوجهين فلا حجام عن المأمور به غير جائز ، أما الأول : فلكلهم لما أمروا بذبج البقرة المعينة ، وذلك الفعل ما كان يتم إلا بالنحر الكثير وجب عليهم أداؤه لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إلا أن يدل الدليل على خلافه وإنما لا يلزم المصل أن يتطهر بالماء إذا لم يجده إلا بغلاء من حيث الشرع ولولاه لزم ذلك إذا وجب التطهر مطلقاً . وأما الثاني : وهو خوف الفضيضة فذاك لا يرفع التكليف فإن التلويح إذا كان واجبا عليه لزم تسليم النفس من ولي الدم إذا طالب وربما لزمه التعريف ليزول الشر والفتنة وربما لزمه ذلك لتزول التهمة في القتل عن القوم الذين طرح القتل بالقرب منهم لأنه الذي عرضهم للثمة فيلزمه إزالتها فكيف يجوز جعله سبباً للتنازل في هذا الفعل .

(١) في هذا الخبر إبطال التمسك في ذبج البقرة وضرب القتل ببعضها يظهر لقتال لأن في الأربعين سنة تكون الجنة قد انقضت وتغيرت ولائها والقرم قد نفي عنهم ناس . وهذا إصناف لمجرة موسى إذ أضاف في المجرة أن تلويح نحرها من قرب . ولا كان كثيراً من حرامات القتل للمقاربة لهذه المسألة تقع الآن في مصر ويكتفى التنازع هنا في الأيام البعيدة بل في السمات .

( البحث الرابع ) احتج القائلون بأن الأمر للوجوب بهذه الآية ، وذلك لأنه لم يوجد في هذه الصورة إلا مجرد الأمر ، ثم إنه تعالى ذم التثاقل فيه والتكاسل في الاشتغال بمقتضاه ، وذلك يدل على أن الأمر للوجوب . قال القاضي : إذا كان الغرض من المأمور إزالة شر وفئة دل ذلك على وجوبه وإنما أمر تعالى بذبحها لكي يظهر القاتل فنزول الفتنة والشر المخوف فيهم والتعرد عن هذا الجنس الضار واجب فلما كان العلاج إزالته بهذا الفعل صار واجباً وأيضاً فغير ممتنع أن في تلك الشريعة أن التعبد بالقرابان لا يكون إلا سبيل الوجوب فلما تقدم عليهم بذلك كفاهم مجرد الأمر . وأقول حاصل هذين السؤالين يرجع إلى حرف واحد وهو أنا وإن كنا لا نقول إن الأمر يقتضي الوجوب فلا نقول إنه ينافي الوجوب أيضاً فلهذه فهم الوجوب هنا بسبب آخر سوى الأمر ، وذلك السبب المنفصل إما قرينة حالية وهي العلم بأن دفع المضار واجب ، أو مقالية وهي ما تقدم بيانه من أن القرابان لا يكون مشروعاً إلا على وجه الوجوب . والجواب : أن المذكور مجرد قوله تعالى ( إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ) فلما ذكر الذم والتوبيخ على ترك الذبح المأمور به علمنا إن منشأ ذلك هو مجرد ورود الأمر به لما ثبت في أصول الفقه أن تزيه الحكم على الوصف مضر بكون الوصف علة لذلك الحكم .

( البحث الخامس ) احتج القائلون بأن الأمر يفيد النور بهذه الآية ، قالوا لأنه ورد التننيف على ترك المأمور به عند ورود الأمر المجرد فدل على أنه للنور .

أما قوله تعالى ( وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها ) فاعلم أن وقوع ذلك القتل لا بد وأن يكون متقدماً لأمره تعالى بالذبح . أما الإخبار عن وقوع ذلك القتل وعن أنه لا بد وأن يضرب القاتل ببعض تلك البقرة فلا يجب أن يكون متقدماً على الإخبار عن قصة البقرة ، يقول من يقول : هذه القصة يجب أن تكون متقدمة في التلاوة على الأولى خطأ لأن هذه القصة في نفسها يجب أن تكون متقدمة على الأولى في الوجود ، فأما التقدم في الذكر فغير واجب لأنه نارة يتقدم ذكر السبب على ذكر الحكم وأخرى على العكس من ذلك ، فكأنه لما وقعت لهم تلك الواقعة أمرهم تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال : وإذ قتلتم نفساً من قبل واختلقتم وتنازعتم فإني مظهر لكم القاتل الذي سترتموه بأن يضرب القاتل ببعض هذه البقرة للذبوحة ، وذلك مستقيم . فإن قيل هب أنه لا خال في هذا النظم ، ولكن النظم الآخر كان مستحسنًا فما الفائدة في ترجيح هذا النظم ؟ قلنا إنما قدمت قصة الأمر بذبح البقرة على ذكر القاتل لأنه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولو كانت قصة واحدة لذهب الغرض من بيينة التفريع .

أما قوله تعالى ( فادارأتم فيها ) ففيه وجوه ( أحدها ) اختلفتم واختصمتم في شأنها لأن المتخاصمين يبدأ بعضهم بعضاً أي يدافعه ويذامحه ( وثانيها ) « ادارأتم » أي بنى كل واحد منكم القتل عن نفسه ويعتفيه إلى غيره ( وثالثها ) دفع بعضكم بعضاً عن البرادة والتهمة ، وجملة القول

فيه أن الله هو الدافع فالتخاصمون إذا تخاصموا فقد دفع كل واحد منهم عن نفسه تلك التهمة، ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه عن تلك التهمة ، ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه في إسناد تلك التهمة إلى غيره وحجة صاحبه في براءته عنه ، قال التغال : والكتانية في ( فيها ) للنفس أى فاختلقت في النفس ويحتمل في القتلة لأن قوله ( قلتم ) يدل على المصدر .

أما قوله تعالى ( والله خرج ما كنتم تكتمون ) أى مظهر لا محالة ما كنتم من أمر القتل . فإن قيل كيف أعمل « مخرج » وهو في معنى المضى ؟ قلنا قد حكى ما كان مستقبلاً في وقت التدارك كما حكى الحاضر في قوله ( باسط ذراعيه ) وهذه الجملة اعتراض بين المظوف والمطوف عليه وهما « ادارأتم ، قلنا » ثم فيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قالت المعتزلة قوله ( والله خرج ما كنتم تكتمون ) أى لا بد وأن يفعل ذلك وإنما حكم بأنه لا بد وأن يفعل ذلك ، لأن الاختلاف والتنازع في باب القتل يكون سبباً للفتن والفساد والله لا يحب الفساد فلأجل هذا قال لا بد وأن يزيل هذا الكتان ليزول ذلك الفساد فدل ذلك على أنه سبحانه لا يريد الفساد ولا يرضى به ولا يحفظه .

( للمسألة الثانية ) الآية تدل على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات وإلا لما قدر على إظهار ما كنتم .

( المسألة الثالثة ) تدل الآية على أن ما يسره العبد من خير أو شر ودام ذلك منه فإن الله سيظهره . قال عليه الصلاة والسلام « إن عبداً لو أطاع الله من وراء سبعين حجاً لأظهر الله ذلك على السنة الناس » وكذلك المعصية وروى أن الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام « قل لى إسرائيل يخفون لى أعمالهم وعلى أن أظهرها لهم » .

( المسألة الرابعة ) دلت الآية على أنه يجوز ورود العام لإرادة الخاص لأن قوله ( ما كنتم تكتمون ) يتناول كل المكتومات ثم إن الله تعالى أراد هذه الواقعة .

أما قوله تعالى ( قلنا اضربوه ببعضها ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) المروى عن ابن عباس أن صاحب بقرة بنى إسرائيل طلباً أربعين سنة حتى وجدها ثم ذبحت إلا أن هذه الرواية على خلاف ظاهر القرآن لأن القاء في قوله تعالى ( قلنا اضربوه ببعضها ) لتتقيب ، وذلك يدل على أن قوله ( اضربوه ببعضها ) حصل عقوب قوله تعالى ( إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ) .

( المسألة الثانية ) الماء في قوله تعالى ( اضربوه ) ضمير وهو إما أن يرجع إلى النفس وحيتذ يكون التذكير على تأويل الشخص والإنسان وإما إلى القتل وهو الذى دل عليه قوله ( ما كنتم تكتمون ) .

( المسألة الثالثة ) يجوز أن يكون الله تعالى إنما أمر بذبح البقرة لأنه تلقى بذبحها مصلحة

لا تحصل إلا بذبحها ويجوز أن يكون الحال فيها وفقر غيرها على السوية والأقرب هو الأول لأنه لو قام غيرها مقامها لما وجبت على التمين بل على التخيير بينها وبين غيرها وهنا سؤالان :

( السؤال الأول ) ما الفائدة في ضرب المقتول ببعض البقرة مع أن الله تعالى قادر على أن يصيبه ابتداء ؟ الجواب : الفائدة فيه لتكون الحجة أو كد وعن الحيلة أبعد فقد كان يجوز للمحد أن يوم أن موسى عليه السلام إنما أحياء بضرب من السحر والحيلة فانه إذا حي عند ما يضرب بقطة من البقرة المذبوحة انتفت الشبهة في أنه لم يحيى بشيء انتقل إليه من الجسم الذي ضرب به إذا كان ذلك إنما حي بفعله فلهذا ذلك على أن إعلام الأنبياء إنما يكون من عند الله لا بتوقيه من العباد وأيضا فتقديم القرابين عما يعظم أمر القرابين

( السؤال الثاني ) هلا أمر بذبح غير البقرة ، وأجابوا بأن الكلام في غيرها لو أمروا به كالقلام فيها ، ثم ذكروا فيها فوائد ، منها التقرب بالقرابين الذي كانت العادة به جارية ولأن هذا القرابين كان عتدم من أعظم القرابين ولما فيه من مزيد الثواب لتحمل الكلفة في تحصيل هذه البقرة على غلاء ثمنها ولما فيه من حصول المسال العظيم لمالك البقرة .

( المسألة الرابعة ) اختلفوا في أن ذلك البعض الذي ضربوا القليل به ما هو ؟ والأقرب أنهم كانوا يخبرون في أبعاض البقرة لأنهم أمروا بضرب القليل ببعض البقرة وأى بعض من أبعاض البقرة ضربوا القليل به فانهم كانوا يمثلين لمقتضى قوله ( اضربوه بعضها ) والإتيان بالأمر به يدل على الخروج عن العادة على ما ثبت في أصول الفقه وذلك يقتضى التخيير . واختلفوا في البعض الذي ضرب به القليل قليل لسانها وقيل غلظها البني وقيل ذنبها وقيل العظم الذي على الغضروف وهو أصل الأذن وقيل البضعة بين الكتفين ، ولا شك أن القرآن لا يدل عليه فإن ورد خبر صحيح قبل ولا وجب السكوت عنه .

( المسألة الخامسة ) في الكلام محذوف والتقدير قتلنا اضربوه بعضها فضرِبوه بعضها لحي إلا أنه حذف ذلك لدلالة قوله تعالى ( كذلك يحيى الله الموتى ) وعليه هو كقوله تعالى ( اضرب بصاك الحجر فانفجرت ) أى فضرِب فانفجرت ، روى أنهم لما ضربوه قام يذبح الله وأوداجه تشخب دماً وقال قتلنى فلان وفلان لا بنى عمه ثم سقط ميتاً وقتلا .

أما قوله تعالى ( كذلك يحيى الله الموتى ) فيه مسائلتان :

( المسألة الأولى ) في هذه الآية وجهان : أحدهما : أن يكون إشارة إلى نفس ذلك الميت . والثاني : أنه احتياج في صحة الإعادة ، ثم هذا الاحتياج أمو على المشركين أو على غيرهم ؟ فيه وجهان . الأول : قال الأصم إنه على المشركين لأنه إن ظهر لهم بالتواتر أن هذا الإحياء قد كان على هذا الوجه علوا صحة الإعادة وإن لم يظهر ذلك بالتواتر فانه يكون داعية لهم إلى التمسك . قال القاضي وهذا هو الأقرب لأنه تقدم منه تعالى ذكر الأمر بالضرب وأنه سبب إحياء ذلك

الميت ، ثم قال ( كذلك يحيي الله الموتى ) لجمع ( الموتى ) ولو كان المراد ذلك القتل لما جمع في القول فكأنه قال دل بذلك على أن الإعادة كالابتداء في قدرته . الثاني : قال الفقهاء ظاهر الكلام يدل على أن الله تعالى قال لبي إسرائيل : إحياء الله تعالى لسائر الموتى يكون مثل هذا الإحياء الذي شاهدتم ، لأنهم وإن كانوا مؤمنين بذلك إلا أنهم لم يؤمنوا به إلا من طريق الاستدلال ولم يشاهدوا شيئاً منه فإذا شاهدوه أطمانت قلوبهم وانتفت عنهم الشبهة التي لا يخلو منها المستدل ، وقد قال إبراهيم عليه السلام ( رب أرني كيف يحيي الموتى ) إلى قوله ( ليؤمنن قاي ) فأحيا الله تعالى لبي إسرائيل القتل عياناً ، ثم قال لهم ( كذلك يحيي الله الموتى ) أي كالذي أحياء في الدنيا يحيي في الآخرة من غير احتياج في ذلك الإيجاد إلى مادة ومدة ومثال وآلة .

( المسألة الثانية ) من الناس من استدلل بقوله تعالى ( كذلك يحيي الله الموتى ) على أن المقتول ميت وهو ضعيف لأنه تعالى قاس على إحياء ذلك القتل إحياء الموتى فلا يلزم من هذا كون القتل ميتاً .

أما قوله تعالى ( ويربك آياته ) فلفظان أن يقول إن ذلك كان آية واحدة فلم ينبت بالآيات ؟ والجواب أنها تدل على وجود الصانع القادر على كل المقدورات . العالم بكل المعلومات ، المختار في الإيجاد والإبداع ، وعلى صدق موسى عليه السلام ، وعلى براءة ساحة من لم يكن قاتلاً . وعلى تعيين تلك التهمة على من باشر ذلك القتل فهي وإن كانت آية واحدة إلا أنها لما دلت على هذه المدلولات الكثيرة لا جرم جرت مجرى الآيات الكثيرة .

أما قوله تعالى ( لعلكم تعقلون ) ففيه بحثان :

( الأول ) أن كلمة « لعل » قد تقدم تفسيرها في قوله تعالى ( لعلكم تتقون ) .

( الثاني ) أن القوم كانوا عقلاء قبل عرض هذه الآيات عليهم وإذا كان العقل حاصلاً امتنع أن يقال إن عرضت عليك الآية الفلانية لكي تصير حافلاً فإذن لا يمكن إجراء الآية على ظاهرها بل لا بد من التأويل وهو أن يكون المراد لعلكم تعملون على فضية عقولكم وأن من قدر على إحياء نفس واحدة قدر على إحياء الأنفس كلها لعدم الاختصاص حتى لا ينكروا البعث ، هذا آخر الكلام في تفسير الآية . وأهل أن كثيراً من المتقدمين ذكر أن من جملة أحكام هذه الآية أن القاتل هل يرث أم لا ؟ قالوا لا . لأنه روى عن عبيدة السلماني أن الرجل الذي كان قاتلاً في هذه الواقعة حرم من الميراث لأجل كونه قاتلاً . قال القاضي لا يجوز جعل هذه المسألة من أحكام هذه الآية لأنه ليس في الظاهر أن القاتل هل كان وارثاً لقتيله أم لا ؟ وبتقدير أن يكون وارثاً له فهل حرم الميراث أم لا ؟ وليس يجب إذا روى عن أبي عبيدة أن القاتل حرم لمكان قتله الميراث أن يمد ذلك في جملة أحكام القرآن إذا كان لا يدل عليه لا بجلا ولا مفصلاً ، وإذا كان لم يثبت أن شرعهم كشرعنا وأنه لا يلزم الاقتداء بهم ، فليدخل هذا الكلام في أحكام القرآن تسف

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنْ مِنَ الْحِجَارَةِ لِمَا يُتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنْ مِنْهَا لِمَا يَشَقُّ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنْ مِنْهَا لِمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٧٣﴾

واعلم أن الذي قاله القاضي حق ، ومع ذلك فلنذكر هذه المسألة فنقول : اختلف المجتهدون في أن القاتل هل يرث أم لا فعند الشافعي رضى الله عنه لا يرث سواء كان القتل غير مستحق عمداً كان أو خطأ أو كان مستحقاً كالعادل إذا قتل الباغي ، وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يرث في العمد والخطأ إلا أن العادل إذا قتل الباغي فإنه يرثه وكذا القاتل إذا كان صيباً أو مجنوناً يرثه لا من دية ولا من سائر أمواله ، وهو قول علي وعمر وابن عباس وسعيد بن المسيب ، وقال عثمان بن عفان : قاتل الخطأ يرث وقاتل العمد لا يرث ، وقال مالك لا يرثه من دية ويرثه من سائر أمواله وهو قول الحسن ومجاهد والزهري والأوزاعي ، واحتج الشافعي رضى الله عنه بعموم الخبر المشهور المستفيض أنه صلى الله عليه وسلم قال « ليس للقاتل من الميراث شيء » إلا أن الاستدلال بهذا الخبر إنما يصح لو جوزنا تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد ، والكلام فيه مذكور في أصول الفقه ، ثم هنا دقيقة وهي أن تطرق التخصيص إلى العام يفيد نوع ضعف فلو خصصنا هذا الخبر ببعض الصور لمحتد يتوالى عليه أسباب الضعف فإن كونه خبر واحد يوجب الضعف وكونه على مضادة الكتاب سبب آخر وكونه مخصوصاً بسبب آخر ، فلو خصصنا عموم الكتاب به لكننا قد رجحنا الضعيف جداً على القوي جداً . أما إذا لم يخص هذا الخبر ألبيته اندفع عنه بعض أسباب الضعف فاحتد لا يبعد تخصيص عموم الكتاب به . واحتج أبو بكر الرأزي على أن العادل إذا قتل الباغي فإنه لا يصير محروماً عن الميراث بأننا لا نعلم خلافاً أن من وجب له القود على إنسان قتله قوداً أنه لا يحرم من الميراث ، واعلم أن الشافعية يمتنعون هذه الصورة والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء وإن منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون ﴾

اعلم أن قوله تعالى ﴿ ثم قست قلوبكم من بعد ذلك ﴾ فيه مسائل :

( المسألة الأولى ) الشيء الذي من شأنه بأصل ذاته أن يقبل الأثر عن شيء آخر ثم إنه عرض لذلك القابل ما لا جله صار بحيث لا يقبل الأثر فيقال لذلك القابل إنه صار صلباً غليظاً قاسياً فالجسم من حيث إنه جسم يقبل الأثر عن الغير إلا أن صفة الحجرية لما عرضت للجسم صار

جسم الحجر غير قابل وكذلك القلب من شأنه أن يتأثر عن مطالعة الدلائل والآيات والمعبر وتأثره عبارة عن ترك التردد والتورع والاستكبار وإظهار الطاعة والخضوع لله والخوف من الله تعالى فإذا عرض القلب عارض أخرجه عن هذه الصفة صار في عدم التأثر شيئاً بالحجر فيقال : قسا القلب وغلظ ، ولذلك كان الله تعالى وصف المؤمنين بالركة فقال ( كتاباً متشابهاً مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ) .

( المسألة الثانية ) قال القفال يجوز أن يكون المخاطبون بقوله ( قلوبكم ) أهل الكتاب الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم أى اشتدت قلوبكم وقست وصلبت من بعد البينات التي جاءت أو تلكم والأمر التي جرت عليهم والمقاب الذي نزل بمن أصر على المعصية منهم والآيات التي جاءهم بها أنبيأؤهم والمواثيق التي أخذوها على أنفسهم وعلى كل من دان بالتوراة ممن سواهم ، فأنهى بذلك عن طغيانهم وجفافهم مع ما عندهم من العلم بآيات الله التي تلين عندها القلوب ، وهذا أولى لأن قوله تعالى ( ثم قست قلوبكم ) خطاب مشافهة لحمله على الحاضرين أولى ، ويحتمل أيضاً أن يكون المراد أولئك اليهود الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام خصوصاً ، ويجوز أن يريد من قبلهم من سبقهم .

( المسألة الثالثة ) قوله تعالى ( من بعد ذلك ) يحتمل أن يكون المراد من بعد ما أظهره الله تعالى من إحياء ذلك القتل عند ضربه ببعض البقرة المذبوحة حتى حين القاتل فإنه روى أن ذلك القتل لما عين القاتل نسبة القاتل إلى الكذب وما ترك الإنكار بل طلب الفتنة وساعده عليه جمع ، فعنده قال تعالى واصفاً لهم إنهم بعد ظهور مثل هذه الآية قست قلوبهم أى صارت قلوبهم بعد ظهور مثل هذه الآية في القسوة كالحجارة ويحتمل أن يكون قوله ( من بعد ذلك ) إشارة إلى جميع ما عدد الله سبحانه من النعم العظيمة والآيات الباهرة التي أظهرها على يد موسى عليه السلام فإن أولئك اليهود بعد أن كثرت مشاهدتهم لها ما خلوا من العناد والاعتراض على موسى عليه السلام وذلك بين في أخبارهم في التيه لمن نظر فيها .

أما قوله تعالى ( أو أشد قسوة ) فيه مسائل .

( المسألة الأولى ) كلمة « أو » لترديد وهي لا تليق بعلام الغيوب فلا بد من التأويل وهو وجه ( أحدهما ) أنها بمعنى الواو كقوله تعالى ( إلى مائة ألف أو يزيدون ) بمعنى ويزيدون وكقوله تعالى ( ولا يدين زينة ولا لبعولتهن أو آبائهن ) والمعنى وآبائهن وكقوله ( أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم ) ببنى وبيوت آبائكم . ومن نظائره قوله تعالى ( لعله يتذكر أو يخشى ) فالمقتضيات ذكرنا عنراً أو نذراً ( وثانيها ) أنه تعالى أراد أن ينهمه على العباد فقال ذلك كما يقول المرء لغيره أكلت خبزاً أو تمرأ وهو لا يشك أنه أكل أحدهما إذا أراد أن لا يبينه لصاحبه . ( وثالثها ) أن يكون المراد فهي كالحجارة ، ومنها ما هو أشد قسوة من الحجارة ، ( ورابعها ) أن الادميين إذا



اطلعوا على أحوال قلوبهم قالوا إنها كالخجارة أو هي أشد قسوة من الحجارة وهو المراد في قوله ( فكان قاب قوسين أو أدنى ) أى في نظركم واعتقادكم ( وغاسبا ) أن كلمة « أو » بمعنى بل وأنشدوا :

فراقه ما أدرى أسلى تقولك أم القوم أو كل إلى حبيب

قالوا أراد بل كل ( وسادسا ) أنه على حد قولك ما أكل إلا حلواً أو حامضاً أى طامس لا يخرج عن هذين بل يتردد عليهما وبالجملة فليس القرض إيقاع التردد بينهما بل نفي غيرهما ( وما بهما ) أن « أو » حرف إباحة كأنه قيل بأى هذين شبهت قلوبهم كان صدقاً كقولك : جالس الحسن أو ابن سيرين أى أيهما جالست كنت مصيباً ولو جالستهما معاً كنت مصيباً أيضاً .

( المسألة الثانية ) قال صاحب الكشف « أشد » معطوف على الكاف إما على معنى أو مثل « أشد قسوة » لحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه وإما على أو هي أنفساً أشد قسوة .  
( المسألة الثالثة ) ( نعم ) وصفها بأنها أشد قسوة لوجوه ( أحدها ) أن الحجارة لو كانت عاقلة ولقيتها هذه الآية لقبانها كما قال ( لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته حاشعاً متصدعاً من خشية الله ) ( وثانيها ) أن الحجارة ليس فيها امتناع عما يحدث فيها بأمر الله تعالى وإن كانت قاسية بل هي منصرفة على مراد الله بغير متمنة من تسخيرها ، وهؤلاء مع ما وصفنا من أحوالهم في اتصال الآيات هدم وتتابع النعم من الله عليهم يتمتعون من طاعته ولا تخليق قلوبهم لمعرفة حقه وهو كقوله تعالى ( وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه ) إلى قوله تعالى ( والذين كذبوا بآياتنا هم وبكم في الظلمات ) كأن المعنى أن الحيوانات من غير بنى آدم أمم سخر كل واحد منها لشيء وهو متقاد لها أيد منه وهؤلاء الكفار يتمتعون عما أراد الله منهم ( وثالثها ) أو أشد قسوة لأن الأحجار ينضع بها من بعض الوجوه ، ويظهر منها الماء في بعض الأحوال ، أما قلوب هؤلاء فلا تقع فيها البتة ولا تخليق لطاعة الله بوجه من الوجوه .

( المسألة الرابعة ) قال القاضى إن كان تعالى هو الخالق فيهم الدوام على مام عليه من الكفر فكيف يحسن ذمهم بهذه الطريقة ولو أن موسى عليه السلام خاطبهم فقالوا له إن الذى خلق الصلاة في الحجارة هو الذى خلق في قلوبنا القسوة والخالق في الحجارة اضجر الانهار هو القادر على أن يخلقنا عما نحن عليه من الكفر بخلق الإيمان فينا ، فإذا لم يفعل فعدونا ظاهراً لكانت حجتهم عليه أو كد من حجته عليهم ، وهذا اللفظ من الكلام قد تقدم تهريراً وتقريراً مراراً وأطواراً .

( المسألة الخامسة ) ( إنما قال « أشد قسوة » ) ولم يقل أقسى لأن ذلك أدل على فرط القسوة ووجه آخر وهو أن لا يقصد معنى الأقسى ولكن قصد وصف القسوة بالشدّة كأنه قيل اشتدت قسوة الحجارة . قلوبهم أشد قسوة وقرئ « قساوة » وترك ضمير المفضل عليه لعدم الالباس

كقولك زيد كريم وعمر أكرم ثم إنه سبحانه وتعالى فضل الحجارة على قلوبهم بأن بين أن الحجارة قد يحصل منها ثلاثة أنواع من المنافع ولا يوجد في قلوب هؤلاء شيء من المنافع (فالهما) قوله تعالى (وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرئ « وإن » بالتحفيف وهي إن المخففة عن الثبيلة التي تلزمها اللام الفارقة ومنها قوله تعالى (وإن كل لما جميع لدينا محضرون) .

(المسألة الثانية) التفجر التفتح بالسعة والكثرة يقال انفجرت قرحة فلان أى انشقت بالمدة ومنه انفجر والنفجور . وقرأ مالك بن دينار « يتفجر » بمعنى وإن من الحجارة ما ينشق فيخرج منه الماء الذي يجري حتى تكون منه الأنهار . قالت الحكمة إن الأنهار إنما تنول عن أبخرة تتجمع في باطن الأرض فإن كان ظاهر الأرض رخواً انشقت تلك الأبخرة وانفصلت وإن كان ظاهر الأرض صلباً جبرياً اجتمعت تلك الأبخرة ولا يزال يتصل توالياً بسواها حتى تتكثر كثرة عظيمة فيعرض حينئذ من كثرتها وتواتر مداها أن تنشق الأرض وتسيل تلك المياه أودية وأنهاراً (وثانيتها) قوله تعالى (وإن منها لما يشفق فيخرج منه الماء) أى من الحجارة لما ينصدع فيخرج منه الماء فيكون حينئذ نهرًا جارياً أى أن الحجارة قد تندى بالماء الكثير وبالماء القليل ، وفي ذلك دليل تفاوت الرطوبة فيها وأنها قد تتكثر في حال حتى يخرج منها ما يجري منه الأنهار وقد تقل ، وهؤلاء قلوبهم في نهاية الصلابة لا تندى بقبول شيء من الموائع ولا تنشرح لذلك ولا توجه إلى الاعتناء وقوله تعالى ( يشفق ) أى يتشفق فأدغم التاء كقوله ( يذكر ) أى يتذكر وقوله ( يا أيها الزمل . يا أيها المدر ) ، ( وثالثها ) قوله تعالى ( وإن منها لما يهبط من خشية الله ) .

واعلم أن فيه إشكالا وهو أن المهيوط من خشية الله صفة الأحياء العقلاء والحجر جماد فلا يتحقق ذلك فيه ، فلهذا الإشكال ذكروا في هذه الآية وجهاً : أحدهما : قول أبي مسلم خاصة وهو أن الضمير في قوله تعالى ( وإن منها ) راجع إلى القلوب فإنه يجوز عليها الخشية والحجارة لا يجوز عليها الخشية : وقد تقدم ذكر القلوب كما تقدم ذكر الحجارة ، أقصى ما في الباب أن الحجارة أقرب المذكورين إلا أن هذا الوصف لما كان لا يتحقق بالقلوب دون الحجارة وجب رجوع هذا الضمير إلى القلوب دون الحجارة ؛ واعترضوا عليه من وجهين : الأول : أن قوله تعالى (فى كالحجارة أو أشد قسوة) جملة تامة ، ثم ابتدأ تعالى ذكر حال الحجارة بقوله ( وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار ) فيجب في قوله تعالى ( وإن منها لما يهبط من خشية الله ) أن يكون ترجاعاً إليها ، الثاني : أن المهيوط يليق بالحجارة لا بالقلوب فليس تأويل المهيوط أولى من تأويل الخشية ، وثانيتها . قول جمع من المفسرين إن الضمير عائد إلى الحجارة لكن لا نسلم أن الحجارة ليست حية عاقله ، يانه أن المراد من ذلك جبل موسى عليه السلام حين تقطع وتعمل

له ربه ، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى خلق فيه الحياة والعقل والإدراك ، وهذا غير مستبعد في قدرة الله ، ونظيره قوله تعالى ( وقالوا الجردم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء ) فكما جعل الجمل ينطق ويسمع ويعقل فكذلك الجبل وصفه بالخشية ، وقال أيضاً ( لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله ) والتقدير أنه تعالى لو جعل فيه العقل والفهم لصار كذلك ، وروى أنه حن الجرجع لصعود رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما أتاه الوحي في أول المبعث وانصرف النبي صلى الله عليه وسلم إلى منزله سلمت عليه الأحجار والأشجار فكلمها كانت تقول : السلام عليك يا رسول الله قالوا فغير متنع أن يغلق في بعض الأحجار عقل وفهم حتى تحصل الخشية فيه ، وأنكرت المعتزلة هذا التأويل لما أن عندهم البنية واعتدال المزاج شرط قبول الحياة والعقل ولا دلالة لهم على اشتراط البنية إلا مجرد الاستبعاد ، فوجب أن لا يلتفت إليهم ، وثالثها : قول أكثر المفسرين وهو أن الضمير عائد إلى الحجارة وأن الحجارة لا تعقل ولا تفهم ، وذكروا على هذا القول أنواعاً من التأويل . الأول : أن من الحجارة ما يتردى من الموضع العالي الذي يكون فيه فينزل إلى أسفل وهؤلاء الكفار مصرون على العناد والتكبر ، فكان الهبوط من العلو جمل مثلاً للاقتضاء ، وقوله ( من خشية الله ) أي ذلك الهبوط لو وجد من العاقل المختار لكان به خاشعاً لله وهو كقوله ( فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه ) أي جداراً قد ظهر فيه من الميلان ومقاربة السقوط ما ظهر مثله في حى عتار لكان مريباً للاقتضاض ، ونحو هذا قول بعضهم :

بجبل فضل البلق من حجارته ترى الأكرم فيه سجداً للحوافر

وقول جرير : لما أتى خبر الزبير تضرعت سور المدينة والجبال الخضع

لجمل الأول ما ظهر في الأكرم من أثر الحوافر مع عدم امتناعها من دفع ذلك عن نفسها كالسجود منها للحوافر ، وكذلك الثاني جمل ما ظهر في أهل المدينة من آثار الجرجع كالخشوع وعلى هذا الوجه تأول أهل النظر قوله تعالى ( تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ) وقوله تعالى ( وقه يسجد ما في السموات وما في الأرض ) الآية وقوله تعالى ( والنجيم والشجر يسجدان ) الوجه الثاني في التأويل : أن قوله تعالى ( من خشية الله ) أي ومن الحجارة ما ينزل وما ينشق ويتزائل بعضه عن بعض عند الزلازل من أجل ما يريد الله بذلك من خشية عباده له وفزعهم إليه بالدعاء والثوبة . وتحقيقه أنه لما كان المقصود الأصلي من إحباط الأحجار في الزلازل الشديدة أن تحصل خشية الله تعالى في قلوب البعاد صارت تلك الخشية كالعلامة المؤثرة في حصول ذلك الهبوط ، فكلمة « من » لا ابتداء الغاية فقوله ( من خشية الله ) أي بسبب أن تحصل خشية الله في القلوب ، الوجه الثالث : ما ذكره الجلبى وهو أنه فسر الحجارة بالبرد الذي يهبط من السحاب تخويفاً من الله تعالى لعباده ليجرم به قال وقوله تعالى

أَقْتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ  
يَحْرِفُونَ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾

(من خشية الله) أى خشية الله أى ينزل بالتخويف للعباد أو بما يوجب الخشية كما يقال نزل القرآن بتحريم كذا وتحليل كذا أى بإيجاب ذلك على الناس ، قال القاضي : هذا التأويل ترك للظاهر من غير ضرورة لأن البرد لا يوصف بالحجارة لأنه وإن اشتد عند النزول فمرء في الحقيقة ولأنه لا يليق ذلك بالتسمية .

أما قوله تعالى (وما الله بغافل عما تعملون) فالمتى أن الله تعالى بالمرصاد لمؤلا القاسية قلوبهم وحافظ لأعمالهم محصى لما فر. بمجازيهم بها في الدنيا والآخرة وهو كقوله تعالى (وما كان ربك نسيا) وفي هذا وعيدهم وتخويف كبير لينجزوا . فإن قيل هل يصح أن يوصف الله بأنه ليس بغافل ؟ قلنا قال القاضي لا يصح لأنه يجوز الغفلة عليه وليس الأمر كذلك لأن نفي الصفة عن الشيء لا يستلزم ثبوت محضها عليه ، بدليل قوله تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم) وهو يعلم ولا يعلم . والله أعلم .

قوله تعالى (أقتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون) ﴿

أعلم أنه سبحانه لما ذكر قبائح أفعال أسلاف اليهود إلى هنا ، شرح من هنا قبائح أفعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم ، قال القفال رحمه الله : إن فيها ذكره الله تعالى في هذه السورة من أقاصيص بني إسرائيل وجوهاً من المقصد ، أحدها : الدلالة بها على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لأنه أخير عنها من غير تعلم ، وذلك لا يمكن أن يكون إلا بالوحى ويشترك في الانتفاع بهذه الدلالة أهل الكتاب والعرب ، أما أهل الكتاب فلأنهم كانوا يعلمون هذه القصص فلما سمعوا من محمد من غير تفاوت أصلاً طبعوا لأخلاقه أنه ما أخضع إلا من الوحى وأما العرب فلما يشاهدون من أن أهل الكتاب يصدقون محمداً في هذه الأخبار ، وثانيها : تعديد التعم على بني إسرائيل وما من الله تعالى به على أسلافهم من أنواع الكرامة والفضل كالإجماع من آل فرعون بعد ما كانوا مقهورين مستعبدين ونصره إياهم وجعلهم أنبياء وملوكاً وتمكينه لهم في الأرض وفرقه بهم البحر وإهلاكه عدوهم وإزالته النور والبيان عليهم بواسطة إزال التوراة والصفحة عن الذنوب التي ارتكبوها من عبادة العجل وقض المرائيق ومسألة النظر إلى الله جبراً ، ثم ما أخرجه لهم في التيه من المالمعذب من الحجر وإزاله عليهم المن والسوى وزواقيهم من حر الشمس بتظليل الغمام فذكرهم الله هذه التعم القديمة والحديثة ، وثالثها : إخبار النبي عليه السلام

بتقديم كفرهم وخلافهم وشقاقهم وقصصهم مع الأنبياء ومعانئهم لم يلوغهم في ذلك ما لم يبلغه أحد من الأمم قبلهم وذلك لأنهم بعد مشاهدتهم الآيات الباهرة عبدوا العجل بعد مفارقة موسى عليه السلام إياهم بالمدّة السيرة فدل ذلك على بلادتهم ، ثم لما أمروا بدخول الباب سجدوا وأن يقولوا حطة ووعدهم أن يغفر لهم خطاياهم ويزيد في ثواب محسنهم بدلوا القول وفسقوا ، ثم سألوا القوم والبصير بدل المن والسلوى ثم امتنعوا من قبول التوراة بعد إيمانهم بموسى وضمائمهم له بالمواثيق أن يؤمنوا به وينقادوا لما يأتي به حتى رفع فوقهم الجبل ثم استحلوا الصيد في السبت واعتدوا ، ثم لما أمروا بذبح البقرة شافهوا موسى عليه السلام يقولهم « أتتخذنا هزوا » ، ثم لما شاهدوا إحياء الموتى ازدادوا قسوة ، فكان الله تعالى يقول إذا كانت هذه أفعالهم فيما بينهم ومعاملاتهم مع نبيهم الذي أعزم الله به وأقدهم من الرق والآفة بسببه فغير بديع ما يبادل به أخلافهم محمداً عليه السلام ، فليهن عليهم أيها النبي والمؤمنون ما ترونه من عنادهم وإعراضهم عن الحق . ووابها : تحذير أهل الكتاب الموجودين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم من نزول العذاب عليهم كما نزل بأسلافهم في تلك الوقائع المعدودة . وعاسها : تحذير مشركي العرب أن ينزل العذاب عليهم كما نزل على أولئك اليهود ، وسادسها : أنه احتجاج على مشركي العرب المتكبرين للعودة مع إقرارهم بالابتداء ، وهو المراد من قوله تعالى ( كذلك يحيي الله الموتى ) إذا عرفت هذا فنقول : إنه عليه السلام كان شديد الحرص على الداء إلى الحق وقبولهم الإيمان منه ، وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وتبردهم ، قصص الله تعالى عليه أخبار بني إسرائيل في التناد العظيم مع مشاهدة الآيات الباهرة تسلياً لرسوله فيما يظهر من أهل الكتاب في زمامه من قلة القبول والاستجابة فقال تعالى ( أقطعهم أن يؤمنوا لكم ) وهنا مسائل :

( المسألة الأولى ) في قوله تعالى ( أقطعهم أن يؤمنوا لكم ) وجهان الأول وهو قول ابن عباس أنه خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم خاصة لأنه هو الداعي وهو المقصود بالاستجابة واللفظ وإن كان للعموم لكننا حملناه على الخصوص لهذه القرينة ، روى أنه عليه السلام حين دخل المدينة ودعا اليهود إلى كتاب الله وكنبوه فأزل الله تعالى هذه الآية . الثاني : وهو قول الحسن أنه خطاب مع الرسول والمؤمنين ، قال القاضي وهذا أليق بالظاهر لأنه عليه السلام وإن كان الأصل في الداء فقد كان في الصحابة من يدعوهم إلى الإيمان ويظهر لهم الدلائل وينبهم عليها ، فصح أن يقول تعالى ( أقطعهم أن يؤمنوا لكم ) ويريد به الرسول ومن هذا حاله من أصحابه وإذا كان ذلك صحيحاً فلا وجه لترك الظاهر .

( المسألة الثانية ) المراد بقوله ( أن يؤمنوا لكم ) هم اليهود الذين كانوا في زمن الرسول عليه السلام لأنهم الذين يصح فيهم الطمع في أن يؤمنوا وخلافه لأن الطمع إنما يصح في المستقبل لا في الواقع .

( المسألة الثالثة ) ذكروا في سبب الاستبعاد وجوها . أحدها : أقطعهمون أن يؤمنوا لكم مع أنهم ما آمنوا بمرسى عليه السلام وكان هو السبب في أن الله خلصهم من النمل وفضلهم على الكل ومنع ظهور المعجرات المتوالية على يده وظهور أنواع العذاب على المتمردين . الثاني : أقطعهمون أن يؤمنوا ويظهروا التصديق ومن علم منهم الحق لم يمتزج بذلك بل غيره وبذلك ، الثالث : أقطعهمون أن يؤمن لكم هؤلاء من طريق النظر والاستدلال وكيف وقد كان فريق من أسلافهم يسمعون كلام الله ويعلمون أنه حق ثم يمانون به .

( المسألة الرابعة ) لفتايل أن يقول : القوم مكلفون بأن يؤمنوا بالله ، فما الفائدة في قوله ( أقطعهمون أن يؤمنوا لكم ) ؟ الجواب : أنه يكون إقراراً لهم بما دعوا إليه ولو كان الإيمان لله كما قال تعالى ( فآمن له لوط ) لما أفر بنبوته وبصديقه ويجوز أن يراد بذلك أن يؤمنوا لأجلكم ولأجل تشددكم في دعائهم إليه فيكون هذا معنى الإضافة .

أما قوله تعالى ( وقد كان فريق منهم ) فقد اختلفوا في ذلك الفريق ، منهم من قال : المراد بالفريق من كان في أيام موسى عليه السلام لأنه تعالى وصف هذا الفريق بأنهم يسمعون كلام الله والذين سمعوا كلام الله هم أهل الميقات ، ومنهم من قال بل المراد بالفريق من كان في زمن محمد عليه الصلاة والسلام وهذا أقرب لأن الضمير في قوله تعالى ( وقد كان فريق منهم راجع إلى ما تقدم وهم الذين عناهم الله تعالى بقوله ( أقطعهمون أن يؤمنوا لكم ) وقد بينا أن الذين تلقوا الطمع بإيمانهم هم الذين كانوا في زمن محمد عليه الصلاة والسلام . فإن قيل الذين سمعوا كلام الله هم الذين حضروا الميقات ، قلنا لا نسلم بل قد يجوز فيمن سمع التوراة أن يقال إنه سمع كلام الله كما يقال لأحدنا سمع كلام الله إذا قرئ عليه القرآن .

أما قوله تعالى ( ثم يعرفونه ) فقيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قال القفال : التحريف التفسير والتبديل وأصله من الانحراف عن الشيء . والتحريف عنه ، قال تعالى ( إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة ) والتحريف هو إمالة الشيء عن حقه يقال قلم يحرف إذا كان رأسه قط ما تلا غير مستقيم .

( المسألة الثانية ) قال القفاصي : إن التحريف إما أن يكون في اللفظ أو في المعنى وحمل التحريف على تغيير اللفظ أولى من حمله على تغيير المعنى لأن كلام الله تعالى إذا كان باقياً على جبهته وغيره تأويله قائماً يكونون مغيرين لمعناه لا لنفس الكلام المسموع فإن أمكن أن يحمل على ذلك كما دوى عن ابن عباس من أنهم زادوا فيه ونقصوا فهو أولى ، وإن لم يمكن ذلك فيجب أن يحمل على تغيير تأويله وإن كان التنزيل ثابتاً وإنما يمتنع ذلك إذا ظهر كلام الله ظهوراً متواتراً كظهور القرآن فأما قبل أن يصير كذلك فغير ممتنع تحريف نفس كلامه لكن ذلك ينظر فيه ، فإن كان تغييرهم له يؤثر في قيام الحججة به فلا بد من أن يمنع الله تعالى منه وإن لم يؤثر في ذلك صح

وقوله فالتحريف الذى يصح فى الكلام يجب أن يقسم على ما ذكرناه ، فأما تحريف المعنى فقد يصح على وجه ما ، لم يمل قصد الرسول فيه باضطراب فاته متى علم ذلك امتنع منهم التحريف لما تقدم من عليهم بخلافه كما يتمتع الآن أن يتأول متأول تحريم لحم الخنزير والميتة والدم على غيرها .

( المسألة الثالثة ) اعلم أنا إن قلنا بأن المحرفين هم الذين كانوا فى زمن موسى عليه السلام فالأقرب أنهم حرفوا مالا يتصل بأمر محمد صلى الله عليه وسلم . روى أن قوماً من السبعين المختارين سمعوا كلام الله حين كلم موسى بالطور وما أمر به موسى وما نهى عنه ثم قالوا سمعنا الله يقول فى آخره : إن استطعتم أن تفعلوا هذه الأشياء فافعلوا وإن شئتم أن لا تفعلوا فلا بأس ، وأما إن قلنا المحرفون هم الذين كانوا فى زمن محمد عليه الصلاة والسلام فالأقرب أن المراد تحريف أمر محمد عليه الصلاة والسلام ، وذلك إما أنهم حرفوا نعت الرسول وصفته أو لأنهم حرفوا الشرائع كما حرفوا آية الرجم وظاهر القرآن لا يدل على أنهم أى شيء حرفوا .

( المسألة الرابعة ) لقاتل أن يقول كيف يلزم من إقدام البعض على التحريف حصول اليأس من إيمان الباقيين فإن عناد البعض لا ينافى بإقرار الباقيين ؟ أجاب القائل عنه فقال يحتمل أن يكون المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم إنما يأخذون دينهم ويتعلمونه من قومهم يعتمدون التحريف عناداً فأقولك إنما يعلمونهم ما حرفوه وغيره عن وجهه والمقلدة لا يقبلون إلا ذلك ولا يلتفتون إلى قول أهل الحق وهو كقولك للرجل : كيف قلع وأنتاذك فلان ! أى وأنت عنه تأخذ ولا تأخذ عن غيره .

( المسألة الخامسة ) اختلفوا فى قوله ( أفطمعون ) فقال قائلون : أيهم الله تعالى من إيمان هذه الفرقة وهم جماعة بأعيانهم . وقال آخرون لم يؤسهم من ذلك إلا من جهة الاستبعاد له منهم مع ما هم عليه من التحريف والتبديل والعناد ، قالوا وهو كما لا نطمع لمبيدنا وخذمنا أن يملكوا بلادنا . ثم إننا لا نقطع بأنهم لا يملكون بل نستبعد ذلك . ولقاتل أن يقول : إن قوله تعالى ( أفطمعون أن يؤمنوا لكم ) استفهام على سبيل الإنكار فكان ذلك جرماً بأنهم لا يؤمنون البتة فأيمان من أخبر الله عنه أنه لا يؤمن يتمتع ، بحيث تمدد الوجه المقررة للخبر على ما تقدم .

أما قوله تعالى ( من بعد ما خلقوه ) فالمراد أنهم علموا بصحته وفساد ما خلقوه فكانوا معاندين مقدمين على ذلك بالعمد فلأجل ذلك يجب أن يحمل الكلام على أنهم العلماء منهم وأنهم فعلوا ذلك لضرب من الأغراض على ما بينه الله تعالى من بعد فى قوله تعالى ( واشتروا به ثمناً قليلاً ) وقال تعالى ( يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ) ويجب أن يكون فى عدمه قوة لأن الجمع العظيم لا يجوز عليهم كثبان ما يمتدقون لأننا إن جوزنا ذلك لم يعلم المحقق من المبتل وإن كثرت العدد . أما قوله تعالى ( وهم يعلمون ) فلقاتل أن يقول : قوله تعالى ( خلقوه وهم يعلمون ) تكرار

وَإِذَا لقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامِنَّا وَإِذَا خَلَآ بِعَظْمِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا  
 أَنُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُم لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُم أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٧٦﴾ أَوْ لَا  
 يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴿٧٧﴾

لا فائدة فيه : أجاب التفصّل عنه من وجهين ، الأول : من بعد ما عقلوه مراد الله فأولوه تأويلا  
 فاسداً يعلمون أنه غير مراد الله تعالى . والثاني أنهم عقلوا مراد الله تعالى ، وعلموا أن التأويل الفاسد  
 يكسبهم الوزر والمقوبة من الله تعالى ، ومتى تعدوا التحريف مع العلم بما فيه من الوزر كانت  
 قسوتهم أشد وجراهم أعظم ، ولما كان المقصود من ذلك تسليّة الرسول عليه الصلاة والسلام  
 وتصديره على عنادهم فكما كان عنادهم أعظم كان ذلك في التسليّة أقوى ، وفي الآية مسألتان :

( المسألة الأولى ) قال القاضي قوله تعالى ( أفتطمعون أن يؤمنوا لكم ) على ما تقدم تفسيره  
 يدل على أن إيمانهم من قبلهم لأنه لو كان يخلق الله تعالى فيهم لكان لا يتغير حال الطمع فيهم بصفة  
 الفريق الذي تقدم ذكرهم ولما صح كون ذلك تسليّة للرسول صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين  
 لأن على هذا القول أمرهم في الإيمان موقوف على خلقه تعالى ذلك ، وزواله موقوف على أن لا  
 يخلق فيهم ومن وجه آخر وهو أعظامه تعالى لذنبهم في التحريف من حيث فعلوه وهم يعلمون صحت  
 ولو كان ذلك من خلقه لكان بأن يعلموا أو لا يعلموا لا يتغير ذلك وإضافته تعالى التحريف إليهم  
 على وجه الادم تدل على ذلك ، واعلم أن الكلام عليه قد تقدم مراراً وأطوار فلا فائدة في الإعادة  
 ( المسألة الثانية ) قال أبو بكر الرازي تدل الآية على أن العالم المعاند فيه أبعد من الرشد  
 وأقرب إلى اليأس من الجاهل لأن قوله تعالى ( أفتطمعون أن يؤمنوا لكم ) يفيد زوال الطمع في  
 رشحهم لكابرتهم الحق بعد العلم به :

قوله تعالى ( وَإِذَا لقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا ءَامِنَّا وَإِذَا خَلَآ بِعَظْمِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا  
 أَنُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُم لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُم أَفَلَا تَعْقِلُونَ ، أَوْ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ  
 وَمَا يُعْلِنُونَ ) .

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من قبائح أفعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه  
 وسلم والمروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن منافي أهل الكتاب كانوا إذا لقوا أصحاب محمد  
 صلى الله عليه وسلم قالوا لهم آمنا بالذي آمنتم به ونشهد أن صاحبكم صادق وأن قوله حق ونجده  
 بنتم وصفته في كتابنا ، ثم إذا خلا بعضهم إلى بعض قال الرؤساء لهم أنحدثونهم بما فتح الله  
 عليكم في كتابه من نتم وصفته ليحاجوكم به ، فإن المخالف إذا اعترف بصحة التوراة واعترف



بشهادة التوراة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا حجة أقوى من ذلك فلا جرم كان بعضهم يمنع بعضاً من الاعتراف بذلك عند محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، قال القفال : قوله ( فتح الله عليكم ) مأخوذ من قولهم قد فتح على فلان في علم كذا أى رزق ذلك وسهل له طلبه .

أما قوله ( عند ربكم ) فقيه وجوه ( أحدها ) أنهم جعلوا مجابتهم به وقوله هو في كتابكم هكذا حاجة عند الله ألا تراك تقول هو في كتاب الله هكذا وهو عند الله هكذا بمعنى واحد ( وثانيها ) قال الحسن أى ليحاجوكم في ربكم لأن الحاجة فيما ألزم الله تعالى من اتباع الرسل تصح أن توصف بأنها حاجة فيه لأنها حاجة في دينه ( وثالثها ) قال الأصم : المراد يحاجوكم يوم القيامة وعند التساؤل فيكون ذلك زائداً في توبيخكم وظهور فضيحتكم على رموس الخلائق في الموقف لأنه ليس من اعتراف بالحق ثم كنتم على الإنكار فكان القوم يمتقنون أن ظهور ذلك مما يزيد في انكشاف فضيحتهم في الآخرة ( ورابعها ) قال القاضي أبو بكر : إن المحتج بالشيء قد يحتاج ويكون غرضه من إظهار تلك الحجة حصول السرور بسبب غلبة الخصم وقد يكون غرضه منه الدبابة والنصيحة فقط ليقطع عذر خصمه ويقرر حجة الله عليه فقال القوم عند الخلو قد حدثتموه بما فتح الله عليكم من حججهم في التوراة فصاروا يتمسكون من الاحتجاج به على وجه الديانة والنصيحة لأن من يذكر الحجة على هذا الوجه قد يقول لصاحبه قد أوجبت عليك عند الله وأنت عليك الحجة بيني وبين ربى فإن قلت أحسنت إلى نفسك وإن جحدت كنت الخاسر الخائب ( وخامسها ) قال القفال : يقال فلان عندي عالم أى في اعتقادي وحكمي ، وهذا عند الشافعي حلال وعند أبي حنيفة حرام أى في حكمهما وقوله ( ليحاجوكم به عند ربكم ) أى لنصيروا محجوجين بتلك الدلائل في حكم الله . وتناول بعض العلماء قوله تعالى ( فإذ لم يأتوا بالشهادة فأولئك عند الله هم الكاذبون ) أى في حكم الله وقضائه لأن القاذف إذا لم يأت بالشهود لزمه حكم الكاذبين وإن كان في نفسه صادقاً .

أما قوله ( أفلا تعقلون ) ففيه وجوه ، أحدها : أنه يرجع إلى المؤمنين فكأنه تعالى قال أفلا تعقلون لما ذكرت لكم من صفاتهم أن الأمر لا مطمع لكم في إيمانهم ، وهو قول الحسن ، وثانيها : أنه راجع إليهم فكأن عند ما خلا بعضهم ببعض قالوا لهم اتحدثوهم بما يرجع وباله عليكم وتصيرون محجوجين به ، أفلا تعقلون أن ذلك لا يليق بما أنتم عليه . وهذا الوجه أظهر لأنه من تمام الحكاية عنهم فلا وجه لصرفه عنهم إلى غيرهم .

أما قوله تعالى ( أو لا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ) ففيه قولان ، الأول : وهو قول الأكثرين إن اليهود كانوا يعرفون الله ويعرفون أنه تعالى يعلم السر والعلانية فغروهم الله به ، الثاني أنهم ما علموا بذلك فرغيبهم بهذا القول في أن يتفكروا فيعرفوا أن لهم رباً يعلم سرهم وعلانياتهم وأنهم لا يأمنون حلول العقاب بسبب نفاقهم ، وعلى القولين جميعاً فهذا الكلام زجر

وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾  
 قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا  
 بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا قَوْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾

لهم عن النفاق ، وعن وصية بعضهم بعضاً بكتبان دلائل نبوة محمد . والأقرب أن اليهود المخاطبين بذلك كانوا عالمين بذلك لأنه لا يكاد يقال على طريق الزجر : أولاً يعلم كيت وكيت إلا وهو عالم بذلك الشيء ويكون ذلك الشيء زاجراً له عن ذلك الفعل ، وقال بعضهم هؤلاء اليهود كيف يستجرون أن يسر إلى إخوانهم الذين عن إظهار دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم ليسوا كالمنافين الذين لا يعلمون الله ولا يعلمون كونه عالماً بالسر والعلاية ، فشانهم من هذه الجهة أعجب قال القاضي : الآية تدل على أمور أحدها : أنه تعالى إن كان هو الخالق لأفعال العباد فكيف يصح أن يزجرهم عن تلك الأقوال والأفعال ، وثانيها : أنها تدل على صحة الحجج والنظر وأن ذلك كان طريقة الصحابة والمؤمنين وأن ذلك كان ظاهراً عند اليهود حتى قال بعضهم لبعض ما قالوه ، وثالثها : أنها تدل على أن الحجة قد تكون الزامية لأنهم لما اعترفوا بصحة التوراة وباشتغالها على ما يدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لا جرم لإهمم الاعتراف بالنبوة ولو منعوا إحدى تلك المقدمتين لما تمت الدلالة ، ورابعها : أنها تدل على أن الاتي بالمصية مع العلم بكونها مصية يكون أعظم جرماً ووزراً والله أعلم .

قوله تعالى ( ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى ، وإن هم إلا يظنون ، فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً ، فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون )

اعلم أن المراد بقوله ( ومنهم أميون ) اليهود لأنه تعالى لما وصفهم بالعناد وأزال الطمع عن إيمانهم بين فرقتهم فالفرقة الأولى هي الفرقة الضالة المضلة وهم الذين يحرفون الحكم عن مواضعه والفرقة الثانية : المنافقون ، والفرقة الثالثة : الذين يجادلون المناقضين ، والفرقة الرابعة : هم المذكورون في هذه الآية وهم العامة الأميون الذين لا معرفة عندهم بقرأة ولا كتابة وطريقتهم التقليد وقبول ما يقال لهم ، فبين الله تعالى أن الذين يمتنعون عن قبول الإيمان ليس سبب ذلك الامتناع واحداً بل لكل قسم منهم سبب آخر ومن تأمل ما ذكره الله تعالى في هذه الآية من شرح فرق اليهود وجد ذلك بعينه في فرق هذه الأمة فإن فيهم من يماند الحق ويسعى في إحلال النير وفيهم من يكون متوسطاً ، وفيهم من يكون طامياً محضاً مقلداً ، وههنا مسائل :

( المسألة الأولى ) اختلفوا في الـمى فقال بعضهم هو من لا يقر بكتاب ولا برسول . وقال آخرون من لا يحسن الكتابة والقراءة وهذا الثانى أصوب لأن الآية في اليهود وكانوا مقرين بالكتاب والرسول ولأنه عليه الصلاة والسلام قال « نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب » وذلك يدل على هذا القول ، ولأن قوله ( لا يعلمون الكتاب ) لا يليق إلا بذلك .

( المسألة الثانية ) « الـماني » جمع أمية ولها معان مشتركة في أصل واحد ، أحدها : ما تخيله الإنسان فيقدر في نفسه وقوه ويحدثها بكونه ، ومن هذا قولهم : فلان يعد فلاناً وبينه ومنه قوله تعالى ( يدمم ويمنيهم وما يدمم الشيطان إلا غروراً ) فإن فسرنا الـماني بهذا كان قوله ( إلا ماني ) إلا ما هم عليه من من أمانيتهم في أن الله تعالى لا يؤاخذهم بخطاياهم وأن آباءهم الأنبياء يشفعون لهم وما تمنيتهم أسيارهم من أن النار لا تسهم إلا أياماً معدودة . وثانيها . ( إلا أمانى ) إلا أكاذيب مختلفة سمعوها من علمائهم فقبلوها على التقليد ، قال أعرابي لا بن دأب في شيء حدث به . أهذا شيء رويته أم تمنيت أم اخترته . وثالثها ( إلا أمانى ) أى إلا ما يقر أن من قوله : نعى كتاب الله أول ليلة . قال صاحب الكشاف والاشتقاق من مـنى إذا قدر لأن المتنى يقدر في نفسه ويحزم ما يشتهر كذلك المختلق والقارى . يقدر أن كلمة كذا بعد كذا ، قال أبو مسلم حمله على نعى القلب أولى بدليل قوله تعالى ( وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى تلك أمانيتهم ) أى تمنيتهم . وقال الله تعالى ( ليس بأمانيتكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوءاً يجز به ) وقال ( تلك أمانيتهم قل هاتوا برهانكم ) وقال تعالى ( وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إنهم إلا يظنون ) بمعنى يقدرون ويخوضون . وقال الأكثرون حمله على القراءة أولى كقوله تعالى ( إذا نعى ألقى الشيطان في أميته ) ولأن حمله على القراءة أليق بطريقة الاستثناء لأننا إذا حملناه على ذلك كان له به تعلق فكأنه قال لا يعلمون الكتاب إلا يقدر ما يتلى عليهم فيسمعون به ويقدر ما يذكر لهم فيقبلونه ، ثم إنهم لا يتمكنون من التدبر والتأمل ، وإذا حمل على أن المراد الأحاديث والأكاذيب أو الظن والتقدير وحديث النفس كان الاستثناء فيه نادراً .

( المسألة الثالثة ) قوله تعالى ( إلا ماني ) من الاستثناء المتقطع ، قال التائبة :

حلفت ميمناً غير ذى مشوية ولا علم إلا حسن ظن بغياب

وفرى . « إلا ماني » بالتخفيف . أما قوله تعالى ( وإنهم لا يظنون ) فكالحق لما قلناه لأن الـماني إن أريد بها التقدير والفكر لا أمور لا حقيقة لها فهي ظن ويكون ذلك تكراراً . ولقائل أن يقول حديث النفس غير والظن غير فلا يلزم التكرار وإذا حملناه على التلاوة عليهم بحسن معناه فكأنه تعالى قال : ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا بأن يتلى عليهم فيسمعون به وإلا بأن يذكرهم تأويله كإيراد فيظنوه ، وبين تعالى أن هذه الطريقة لا توصل إلى الحق ، وفي الآية مسائل . أحدها : أن المعارف كسبية لا ضرورية فلذلك ذم من لا يعلم ويظن ، وثانيها . بطلان التقليد مطلقاً وهو مشكل لأن

التقليد في الفروع جائز عندنا ، ونالتها : أن المضل وإن كان مذموماً فالمعتز بإضلال المضل أيضاً مذموم لأنه تعالى ذمهم وإن كانوا بهذه الصفة ، ورأبها : أن الإكفاء بالظن في أصول الدين غير جائز والله أعلم . أما قوله تعالى ( فويل ) فقالوا : الويل كلمة يقولها كل مكروب ، وقال ابن عباس إنه العذاب الأليم : وعن سفیان الثوري : إنه مسيل صديد أهل جهنم ، وعن رسول الله ﷺ : إنه واد في جهنم يهوى فيه الكافر أربعين خريفاً قبل أن يبلغ قعره ، قال القاسمي «ويل» يتضمن نهاية الوعيد والتوبيخ فهذا القدر لاشبهة فيه سواء كان الويل عبارة عن واد في جهنم أو عن العذاب العظيم أما قوله تعالى ( يكتبون الكتاب بأيديهم ) فيه وجهان : الأول : أن الرجل قد يقول كتبته إذا أمر بذلك فائدة قوله ( بأيديهم ) أنه لم يقع منهم إلا على هذا الوجه . الثاني : أنه تأكيده على هذا الموضع بما يحسن فيه التأكيد كما تقول لمن ينكر معرفة ما كتبه يا هذا كتبه يمينك . أما قوله تعالى ( ثم يقولون هذا من عند الله ) فالمراد أن من يكتب هذه الكتابة ويكسب هذا الكسب في غاية الرذالة لأنهم ضلوا عن الدين وأضلوا باعوا آخرتهم بدينهم فذنبهم أعظم من ذنب غيرهم فإن المعلوم أن الكذب على الغير بما يضرب نظم الله فكيف بمن يكذب على الله ويضرب إلى الكذب. الإضلال ويضرب إليهما حب الدنيا والاحتياط في تحصيلها ويضرب إليها أنه مبدطريقاً في الإضلال باقياً على وجه الدهر فلذلك عظم تعالى ما فعلوه فان قيل . إنه تعالى حكى عنهم أمرين أحدهما كتابة الكتاب والآخر إسناده إلى الله تعالى على سبيل للكذب فهذا الوجه غير متب على الكنية أو على إسناد المكتوب إلى الله أو عليهما معاً ؟ قلنا : لاشك أن كتابة الأشياء الباطلة لقصد الإضلال من المنكرات والكذب على الله تعالى أيضاً كذلك والجمع بينهما منكر عظيم جداً . أما قوله تعالى ( ليشتروا به نفاقاً قليلاً ) فهو تنبيه على أمرين . الأول : أنه تنبيه على نهاية شقاوتهم لأن الماقل يجب أن لا يرضى بالوزر القليل في الآخرة لأجل الأجر العظيم في الدنيا ، فكيف يليق به أن يرضى بالمقابل العظيم في الآخرة لأجل النفع الحقير في الدنيا ، الثاني : أنه يدل على أنهم ما فعلوا ذلك التحريف ديانة بل إنما فعلوه طلباً للبال والمجاه ، وهذا يدل على أن أخذ المال على الباطل وإن كان بالتراضي فهو محرم ، لأن الذي كانوا يعطونه من المال كان على محبة ورضا ، ومع ذلك فقدنبه تعالى على تحريره .

أما قوله تعالى ( فويل لهم عما كتبت أيديهم ) فالمراد أن كتبتهم لما كتبوه ذنب عظيم بانفراده وكذلك أخذهم المال عليه فلذلك أعاد ذكر الويل في الكسب ، ولو لم يمد ذكره كان يجوز أن يقال إن مجموعهما يقتضى الوعيد العظيم دون كل واحد منهما فأزال الله تعالى هذه الشبهة واختفوا في قوله تعالى ( بما يكسبون ) هل المراد ما كانوا يأخذون على هذه الكتابات والتحريف فقط أو المراد بذلك سائر معاصيهم والأقرب في نظام الكلام أنه راجع إلى المذكور من المال المأخوذ على هذا الوجه وإن كان الأقرب من حيث العموم أنه يشمل الكل ، لكن الذي يرجح الأول أنه متى لم يقيد بكسبهم هذا القيد لم يحسن الوعيد عليه لأن الكسب يدخل فيه الحلال والحرام فلا بد من تقييده وأولى ما يقيد

وَقَالُوا لَنْ نَمْسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُمْ أَمْ يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨٠﴾

به ما تقدم ذكره . قال القاضي دلت الآية على أن كتابتهم ليست خلقاً لله تعالى لأنها لو كانت خلقاً لله تعالى لكانت إضافتها إليه تعالى بقولهم (هو من عند الله) ذلك حقيقة لأنه تعالى إذا خلقها فيهم فهب أن العبد مكتسب إلا أن انتساب الفعل إلى الخالق أقوى من انتسابه إلى المكتسب فكان إسناد تلك الكتبة إلى الله تعالى أولى من إسنادها إلى العبد فكان يجب أن يستحقوا الحمد على قولهم فيها . أنها من عند الله ولما لم يكن كذلك علمنا أن تلك الكتبة ليست مخلوقة لله تعالى . والجواب أن الداعية الموجبة لها من خلق الله تعالى بالدلائل المذكورة فهي أيضاً تكون كذلك والله أعلم . قوله تعالى ﴿ وقالوا لن نمسنا النار إلا أياماً معدودة قل أتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعلمون ﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من قبائح أقوالهم وأفعالهم وهو جرمهم بأن الله تعالى لا يعذبهم إلا أياماً قليلة ، وهذا الجرم لا سبيل إليه بالعقل البتة أما على قولنا ، فلأن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لأحد عليه في فعله فلا طريق إلى معرفة ذلك إلا بالدليل السمعي ، وأما على قول المعتزلة فلأن العقل يدل عندهم على أن المعاصي يستحق بها من الله العقاب الدائم فلما دل العقل على ذلك احتج في تقدير العقاب مدة ثم في زواله بعدها إلى سمع يبين ذلك ، ثبت أن على المذهبين لا سبيل إلى معرفة ذلك إلا بالدليل السمعي ، وحيث توجد الدلالة السمعية لم يجر الجرم بذلك ، وههنا مسألتان : ( المسألة الأولى ) ذكروا في تفسير الأيام المعدودة وجهين الأول : أن لفظ الأيام لا تضاف إلا إلى العشرة فما دونها ولا تضاف إلى ما فوقها فيقال : أيام خمسة وأيام عشرة ولا يقال أيام أحد عشر إلا أن هذا يشكك بقوله تعالى ( كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياماً معدودات ) هي أيام الشهر كله وهي أزيد من العشرة ثم قال القاضي إذا ثبت أن الأيام محمولة على العشرة فما دونها فالأشبه أن يقال إنه الأقل أو الأكثر لأن من يقول ثلاثة يقول أحمله على أقل الحقيقة فله وجه ، ومن يقول عشرة يقول أحمله على الأكثر وله وجه ، فأما حمله على الوسطة أخصى على ما هو أقل من العشرة وأزيد من الثلاثة فلا وجه له ، لأنه ليس عدد أولى من عدد اللهم إلا إذا جاءت في تقديرها رواية صحيحة فحينئذ يجب القول بها ، وجماعة من المفسرين قدروها بسبعة أيام قال مجاهد : إن اليهود كانت تقول الدنيا سبعة آلاف سنة فאלله تعالى يعذبهم مكان كل ألف سنة يوماً ، فكانوا يقولون إن الله تعالى يعذبنا سبعة أيام . وحكي الأصم عن بعض اليهود أنهم عبدوا العجل سبعة أيام فكانوا يقولون إن الله تعالى يعذبنا سبعة أيام وهذا الوجهان ضيقان ، أما الأول : فلا أنه

ليس بين كون الدنيا سبعة آلاف سنة وبين كون العذاب سبعة أيام مناسبة وملزمة البتة . وأما الثاني : فأنه لا يلزم من كون المحصية مقدرة بسبعة أيام أن يكون عذابها كذلك . أما على قولنا فأنه يحسن من الله كل شيء بحكم المالكية ، وأما عند المتزلة فلأن العاصي يستحق على عصيانته العقاب الدائم ما لم توجد التوبة أو العفو ، فإن قيل أليس أنه تعالى منع من استغفاره الزيادة فقال ( وجزاء سيئة سيئة مثلها ) فوجب أن لا يزيد العقاب على المحصية ؟ قلنا إن المحصية تزداد . بقدر النعمة . فلما كانت نعم الله على العباد خارجة عن الحصر والحد لا جرم كانت مصيبتهم عظيمة جداً الوجه الثاني : روى عن ابن عباس أنه فسر هذه الأيام بالأربعين وهو عدد الأيام التي عبدوا العجل فيها والكلام طبع أيضاً كالشك في السبعة . الوجه الثالث : قيل في معنى « معدودة » قليلة كقوله تعالى ( وشروه بثمن بخس دراهم معدودة ) وإقائه أعلم .

( المسألة الثانية ) ذهب الحنفية إلى أن أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة واحتجوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم « دعي الصلاة أيام إقرائك » فدة الحيض ما يسمى أياماً وأقل عدد يسمى أياماً ثلاثة وأكثره عشرة على ما بيناه ، فوجب أن يكون أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة ، والإشكال عليه ما تقدم .

( المسألة الثالثة ) ذكر هبنا ( وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة ) وفي آل عمران ( إلا أياماً معدودات ) ولقائل أن يقول لم كانت الأولى معدودة والثانية معدودات والموصوف في المكائين موصوف واحد وهو « أياماً » ؟ والجواب أن الاسم إن كان مذكراً فالأصل في صفة جمعه التام يقال كوز وكيزان مكسورة وثياب مقطوعة وإن كان مؤنثاً كان الأصل في صفة جمعه الألف والتاء يقال جرة وجرار مكسورات وغاية وخرايف مكسورات إلا أنه قد يوجد الجمع بالألف والتاء فيما واحده مذكر في بعض الصور نادراً نحو حمام وحمامات وجل سطر وسطرات وعلى هذا ورد قوله تعالى ( في أيام معدودات ) و ( في أيام معلومات ) فأنه تعالى تكلم في سورة البقرة بما هو الأصل وهو قوله ( أياماً معدودة ) وفي آل عمران بما هو الفرع .

أما قوله تعالى ( قل أعوذ بعماد الله عهداً فإني مخلص الله عهداً ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) العهد في هذا الموضع يجري مجرى الوعد والخبر ، وإنما سمي خبره سبحانه عهداً لأن خبره سبحانه أوكد من العهود المؤكدة بما تقسم والنفر فإله لا يكون إلا بهذا الوجه .

( المسألة الثانية ) قال صاحب الكشف « فإني مخلص الله » متعلق بمحذوف وتقديره إن أعوذ بعماد الله عهداً فإني مخلص الله عهداً .

( المسألة الثالثة ) قوله تعالى ( أعوذ بعماد الله ) ليس باستفهام بل هو إنكار لأنه لا يجوز أن يجعل تعالى حجة رسوله في إبطال قولهم أن يستفهمهم بل المراد التنبيه على طريقة الاستدلال وهي أنه لا سبيل

إلى معرفة هذا التقدير إلا بالسمع ، فلما لم يوجد الدليل السمعي وجب ألا يجوز الجزم بهذا التقدير .  
 ( المسألة الرابعة ) قوله تعالى ( فلن يخلف الله عهده ) يدل على أنه سبحانه وتعالى منزه عن الكذب وعده ووعيده قال أصحابنا لأن الكذب صفة نقص والنقص على الله محال وقالت المعتزلة لأنه سبحانه عالم بقيق السحيق وعالم بكونه غنياً عنه والكذب قبيح لأنه كذب والعالم بقيق القبيح وبكونه غنياً عنه يستحيل أن يفعله فدل على أن الكذب منه محال فلماذا قال ( فلن يخلف الله عهده ) فإن قيل العهد هو الوعد وتخصيص الشيء بالذکر يدل على نفي ما عداه ، فلما خص الوعد بأنه لا يخلفه علينا أن الخلف في الوعيد جازم العقل يطابق ذلك لأن الخلف في الوعد لوم وفي الوعيد كرم . قلنا الدلالة المذكورة قائمة في جميع أنواع الكذب .

( المسألة الخامسة ) قال الجبائي: دلت الآية على أنه تعالى لم يكن وعد موسى ولا سائر الأنبياء بعدم على أنه تعالى يخرج أهل المعاصي والكبائر من النار بعد التعذيب لأنه لو وعدم بذلك لما جاز أن ينكر على اليهود هذا القول ، وإذا ثبت أنه تعالى ما دهم على ذلك وثبت أنه تعالى دهم على وعيد العصاة إذا كان بذلك زجرهم عن الذنوب فقد وجب أن يكون هذاهم دائماً على ما هو قول الوعيدية ، وإذا ثبت ذلك في سائر الأمم وجب ثبوته في هذه الأمة لأن حكمه تعالى في الوعد والوعد لا يجوز أن يختلف في الأمم إذا كان قدر المصيبة من الجميع لا يختلف ، واعلم أن هذا الوجه في نهاية التسف فنقول لا نسلم أنه تعالى ما وعد موسى أنه يخرج أهل الكبائر من النار ، قوله : لو وعدم بذلك لما أنكر على اليهود قولهم ، قلنا لم قلت إنه تعالى لو وعدم ذلك لما أنكر على اليهود ذلك وما الدليل على هذه الملازمة ؟ ثم إننا نبين شرعاً أن ذلك غير لازم من وجوه : أحدها : لعل الله تعالى إنما أنكر عليهم لأنهم قتلوا أيام العذاب فان قولهم ( لن نمسنا النار ) إلا أياماً معدودة يدل على أيام قليلة جداً فأنكر عليهم جزمهم بهذه القلة لا أنه تعالى أنكر عليهم انقطاع العذاب وثانيها : أن المرجئة يقطعون في الجملة بالعفو فأما في حق الشخص المدين فلا سبيل إلى القطع فلما حكموا في حق أنفسهم بالتخفيف على سبيل الجزم لا جرم أنكر الله عليهم ذلك . وثالثها : أنهم كانوا كافرين وعندنا عذاب الكافر دائم لا يتقطع ، سلمنا أنه تعالى ما وعد موسى عليه السلام أنه يخرج أهل الكبائر من النار فلم قلت إنه لا يخرجهم من النار كيانه أنه فرق بين أن يقال إنه تعالى ما وعده إخراجهم من النار وبين أن يقال إنه أخبره أنه لا يخرجهم من النار والأول لامضرة فيه فأنه تعالى ربما لم يقل ذلك لموسى إلا أنه سيفعله يوم القيامة وإنما رد على اليهود وذلك لأنهم جزموا به من غير دليل فكان يلزمهم أن يتركوا فيه وأن لا يقطعوا لا بالنفي ولا بالإثبات ، سلمنا أنه تعالى لا يخرج عصاة قوم موسى من النار فلم قلت إنه لا يخرج عصاة هذه الأمة من النار ، وأما قول الجبائي : لأن حكمه تعالى في الوعد والوعد لا يجوز أن يختلف في الأمم . فهو تحكم محض فان العقاب حق الله تعالى فله أن يفضل على البعض بالاسقاط وأن لا يفضل بذلك على الباقي ثبت أن هذا الاستدلال

بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا

عَالَمُونَ ٨١٦

ضعيف . أما قوله تعالى ( أم تقولون على الله ما لا تعلمون ) فهو بيان لتمام الحجة المذكورة فانه إذا كان لا طريق إلى التقدير المذكور إلا السمع وثبت أنه لم يوجد السمع كان الجزم بذلك التقدير قولاً على الله تعالى بما لا يكون معلوماً لاحاطة وهذه الآية تدل على فوات أحدهما : أنه تعالى لما عاب عليهم القول الذي قالوه لا من دليل علمنا أن القول بغير دليل باطل . وثانيها : أن كل ما جاز وجوده وعدمه عقلاً لم يجر المصير إلى الإثبات أو إلى النفي إلا بدليل محتمل ، وثالثها : أن منكري القياس وخبر الواحد يتمسكون بهذه الآية قالوا لأن القياس وخبر الواحد لا يفيد العلم فوجب أن لا يكون النفسك به جازاً لقوله تعالى ( أم تقولون على الله ما لا تعلمون ) ذكر ذلك في معرض الإنكار . والجواب : أنه لما دلت الدلالة على وجوب العمل عند حصول الظن المستند إلى القياس أو إلى خبر الواحد كان وجوب العمل معلوماً فكان القول به قولاً بالمعلوم لا بغير المعلوم .

قوله تعالى ( بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ) قال صاحب الكشف « بلى » إثبات لما بعد حرف النفي وهو قوله تعالى ( لن نمننا النار ) أي بلى تمسك إبدأً بدليل قوله ( هم فيها خالدون ) أما السيئة فانه تتناول جميع المعاصي قال تعالى ( وجزاء سيئة سيئة مثلها ، من يعمل سوءاً يجز به ) ولما كان من الجاز أن يظن أن كل سيئة صغرت أو كبرت ظاهراً سواء أن فاعلها يخلد في النار لا جرم بين تعالى أن الذي يستحق به الخلود أن يكون سيئة محيطة به ، ومعلوم أن لفظ الإحاطة حقيقة في إحاطة جسم بجسم آخر كإحاطة السور بالبلد والكوز بالماء وذلك هنا تمتع فحمله على ما إذا كانت السيئة كبيرة لوجهين . أحدهما : أن المحيط يستمر المحاط به والكبيرة لكونها محيطة لثواب الطاعات كالساعة لثلك الطاعات فكانت المشابهة حاصلة من هذه الجهة ، والثاني أن الكبيرة إذا أحبطت ثواب الطاعات فكانها استولت على تلك الطاعات وأحاطت بها كما يحيط عسكر العدو بالإنسان بحيث لا يتمكن الإنسان من التخلص منه فكانته تعالى قال : بلى من كسب كبيرة وأحاطت بكبريته بطاعته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ، فإن قيل هذه الآية وردت في حق اليهود قلنا المنعرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب هذا هو الوجه الذي استدلت المعتزلة به في إثبات الوعيد لأصحاب الكبائر .

واعلم أن هذه المسألة من معظمت المسائل ، ولذا كررها هنا فقول : اختلف أهل القبلة في وعيد أصحاب الكبائر ، فن الناس من قطع بوعيدهم وهم فرقتان ، منهم من أثبت الوعيد المؤبد وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج . ومنهم من أثبت وعيداً منقطعاً وهو قول بشر المريسي



والخالف ، ومن الناس من قطع بأنه لا وعيد لهم وهو قول شاذ ينسب إلى مقاتل بن سليمان المفسر ، والقول الثالث أنا نقطع بأنه سبحانه وتعالى ينفو عن بعض المعاصي ولكننا توقف في حق كل أحد على التمييز أنه هل ينفو عنه أم لا ، ونقطع بأنه تعالى إذا عذب أحدا منهم مدة فإنه لا يذهب أبداً بل يقطع عذابه ، وهذا قول أكثر الصحابة والتابعين وأهل السنة والجماعة وأكثر الإمامية فيشتمل هذا البحث على مسألتين إحداهما في القطع بالوعيد والأخرى في أنه لو ثبت الوعيد فهل يكون ذلك على نعمت الدوام أم لا ؟

( المسألة الأولى ) في الوعيد ولندكر دلائل المتولة أولاً . ثم دلائل المرجحة الخالصة ثم دلائل أصحابنا رحمهم الله ، أما المتولة فأنهم حولوا على العمومات الواردة في هذا الباب وتلك العمومات على جهتين ، بعضها وردت بصيغة « من » في معرض الشرط وبعضها وردت بصيغة الجمع ، أما النوع الأول فآيات ، إحداهما : قوله تعالى في آية المواريث ( تلك حدود الله ) إلى قوله ( ومن يعص الله ورسوله ويتمدد حدوده يدخله ناراً عالة فيها ) وقد علمنا أن من ترك الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وارتكب شرب الخمر والزنا وقتل النفس المحرمة فهو متمدد لحدود الله فيجب أن يكون من أهل العقاب وذلك لأن كلمة « من » في معرض الشرط تفيد العموم على ما ثبت في أصول الفقه ، فحق حل الخصم هذه الآية على الكافر دون المؤمن كان ذلك على خلاف الدليل ثم الذي يعطل قوله وجهان : أحدهما : أنه تعالى بين حدوده في المواريث ثم وعد من يطيعه في تلك الحدود وتوعد من يعصيه فيها ومن تمسك بالإيمان والتصديق به تعالى فهو أقرب إليها إلى الطاعة فيها من يكون منكراً لربوبيته ومكذباً لرسوله وشرائعه ، فترفيه في الطاعة فيها أخس من هو أقرب إلى الطاعة فيها وهو المؤمن ، ومن كان المؤمن مراداً بأول الآية فكذلك بآخرها ، الثاني : أنه قال ( تلك حدود الله ) ولا شبهة في أن المراد به الحدود المذكورة ثم حلق بالطاعة فيها الوعد وبالخصية فيها الوعيد ، فاقضى سياق الآية أن الوعيد متعلق بالخصية في هذه الحدود فقط دون أن يضم إلى ذلك تعدى حدود آخر ، ولهذا كان من مجوراً بهذا الوعيد في تعدى هذه الحدود فقط ولو لم يكن مراداً بهذا الوعيد لما كان من مجوراً به ، وإذا ثبت أن المؤمن مراد بها الكافر بطل قول من ينصها بالكافر ، فإن قيل إن قوله تعالى ( ويتمدد حدوده ) جمع مضاف والجمع المضاف عندكم يفيد العموم كما لو قيل ضربت حبيدي فإنه يكون ذلك شاملاً لجميع حبيدي ، وإذا ثبت ذلك اختصت هذه الآية بمن تعدى جميع حدود الله وذلك هو الكافر لاجتماعه دون المؤمن ، قلنا الأمر وإن كان كما ذكرتم فطرا إلى اللفظ لكنه وجدت قرأتين تدل على أنه ليس المراد هنا تعدى جميع الحدود ، أحدهما : أنه تعالى قدم على قوله ( ويتمدد حدوده ) قوله تعالى ( تلك حدود الله ) فأنصرف قوله ( ويتمدد حدوده ) إلى تلك الحدود ، وثانيها : أن الإمامة متفقون على أن المؤمن من مجور بهذه الآية عن المعاصي ، ولو صح ما ذكرتم

لكان المؤمن غير مرجور بها ، وثالثها : أنا لو حملنا الآية على تعدى جميع الحدود لم يكن الوعيد بها قائداً لأن أحداً من المكلفين لا يتعدى جميع حدود الله لأن في الحدود ما لا يمكن الجمع بينها في التمدى لتضادها فانه لا يتمكن أحد من أن يعتقد في حالة واحدة مذهب الثنوية والنصرانية وليس يوجد في المكلفين من يعصى الله بجميع المعاصي ، ورابعها : قوله تعالى في قاتل المؤمن عمداً ( ومن يقتل مؤمناً متعمداً جزاؤه جهنم خالداً فيها ) دلت الآية على أن ذلك جزاؤه ، فوجب أن يحصل له هذا الجزاء لقوله تعالى ( من يعمل سوءاً يجز به ) وخامسها : قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا ) إلى قوله ( ومن يؤلمهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيداً إلى فئة فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير ) وسادسها : قوله تعالى ( فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ) وسابعها : قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم يتنكم بالباطل ) إلى قوله تعالى ( ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً ) وثامنها قوله تعالى ( إنه من يأتي ربه جرمياً فإن له جهنم لا يموت فيها ولا يحيا ، ومن يأتيه مؤمناً قد عمل الصالحات فأولئك هم الدرجات العلى ) فيبين تعالى أن الكافر والفاسق من أهل العقاب الدائم كما أن المؤمن من أهل الثواب ، وتاسعها : قوله تعالى ( وقد غاب من حل ظلياً ) وهذا يوجب أن يكون الظالم من أهل الصلاة داخل تحت هذا الوعيد ، وعاشرها : قوله تعالى بعد تعداد المعاصي ( ومن يفعل ذلك يلق أثاماً ، يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهتماً ) بين أن الفاسق كالكافر في أنه من أهل الخلود إلا من تاب من الفساق أو آمن من الكفار ، والحادية عشرة : قوله تعالى ( من جاء بالحسنة فله خير منها ومن من فرع يومئذ آمنون ، ومن جاء بالسيئة ) الآية ، وهاديد على أن المعاصي كلها مترتبة عليها كما أن الطاعات كلها موهود عليها ، والثانية عشرة قوله تعالى ( فأما من ظنى ، وأثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى ) والثالثة عشرة : قوله تعالى ( ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم ) الآية ولم يفصل بين الكافر والفاسق ، والرابعة عشرة : قوله تعالى ( يلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته ) الآية ، لحكى في أول الآية قول المرجئة من اليهود فقال ( وقالوا لن نمسنا النار إلا أياماً معدودة ) ثم إن الله كذبهم فيه ، ثم قال ( يلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ) فهذه هي الآيات التي تمسكوا بها في المسألة لاشتغالها على صيغة « من » في معرض الشرط واستدلوا على أن هذه اللفظة تفيد العموم بوجوه : أحدها : أنها لو لم تكن موضوعة للعموم لكانت إما موضوعة للخصوص أو مشتركة بينهما والقسمان باطلان فوجب كونها موضوعة للعموم أما أنه لا يجوز أن تكون موضوعة للخصوص فلا أنه لو كان كذلك لما حسن من المتكلم أن يعطى الجزاء لكل من أتى بالشرط لأن على هذا التقدير لا يكون ذلك الجزاء مرتباً على ذلك الشرط ، لكنهم أجمعوا على أنه إذا قال من دخل دارى أكرمته أنه يحسن أن يكرم كل من دخل داره فحملنا أن هذه اللفظة ليست للخصوص ، وأما أنه لا يجوز أن

تكون موضوعه للاشتراك ، أما أولاً : فلأن الاشتراك خلاف الأصل ، وأما ثانياً : فلأنه لو كان كذلك لما عرف كيفية ترتيب الجواز على الشرط إلا بعد الاستفهام عن جميع الأنعام الممكنة مثل أنه إذا قال : من دخل دارى أكرمته فيقال له أردت الرجال أو النساء ، فإذا قال أردت الرجال يقال له أردت العرب أو العجم فإذا قال أردت العرب يقال له أردت ربيعة أو مضر وهم جراً إلى أن يأتى على جميع التخصيصات الممكنة ، ولما علمنا بالضرورة من عادة أهل اللسان طبع ذلك علمنا أن القول بالاشتراك باطل . وثانيتها : أنه إذا قال من دخل دارى أكرمته حسن استثناء كل واحد من العقلاء منه والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لوجب دخوله فيه لأنه لا نزاع في أن المستثنى من الجنس لا بد وأن يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه فيما أن يمتنع مع الصحة الوجوب أو لا يمتنع والاول باطل ، أما أولاً : فأنه يلزم أن لا يبق بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جادى الفقهاء إلا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعروف كقوله جادى الفقهاء إلا زيدا فرق لصحة دخول زيد في الكلامين ، لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة وأما ثانياً : فلأن الاستثناء من المديد يخرج مالولاه لوجب دخوله تحته فوجب أن يكون هذا قائمة الاستثناء في جميع المواضع لأن أحداً من أهل اللغة لم يفصل بين الاستثناء الداخلى على العدد وبين الداخلى على غيره من اللفاظ ، ثبت بما ذكرنا أن الاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لوجب دخوله فيه وذلك يدل على أن صيغة « من » في معرض الشرط العموم ، وثالثتها أنه تعالى لما أنزل قوله ( إنكم وما تعبدون من دون الله حسب جهنم ) الآية قال ابن الزبيرى : لأخصم محمد أئمة قال ياحمد أليس قد عبدت الملائكة أليس قد عبد عيسى ابن مريم فتسلك بعموم اللفظ والنسب عليه الصلاة والسلام لم يشكر عليه ذلك (١) فدل على أن هذه الصيغة تفيد العموم . النوع الثانى من دلائل المستزلة : التسلك فى الوعيد بصيغة الجمع المعروفة بالآلاف واللام وهى فى آيات إحداها : قوله تعالى ( وإن الفجار لى جميع ) واعلم أن الفاضى والجاني وأبا الحسن يقولون إن هذه الصيغة تفيد العموم ، وأبو هاشم يقول إنها لا تفيد العموم ، فنقول : الذى يدل على أنها للعموم وجوه . أحدها : أن الانتصار لما طلبوا الإمامة احتج عليهم أبو بكر رضى الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام « الأئمة من قريش » والانتصار سلبوا تلك الحجة ولو لم يدل الجمع المعروف بلام الجنس على الاستفراق لما صححت تلك الدلالة لأن قولنا : بعض الأئمة من قريش لا ينافى وجود إمام من قوم آخرين . أما كون كل الأئمة من قريش ينافى كون بعض الأئمة من غيرهم ، وروى أن عمر رضى الله عنه قال لاني بكر لما تم قتال مانى الزكاة : أليس قال النبي صلى الله عليه وسلم « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » احتج على أبي بكر بعموم اللفظ ثم لم يقل أبو بكر ولا أحد من الصحابة إن اللفظ لا يفيد تلى عدل إلى الاستثناء ، فقال إنه عليه الصلاة والسلام قال « وإلا بحقها » وإن كان الزكاة من حقها ، وثانيتها

(١) الرواية المشهورة أنه عليه الصلاة والسلام اشكر عليه نعمة هذا وقال له : ما أحبك بنية نعمة ما ، لما لا يقتل .

أن هذا الجمع يؤكد بما يقتضيه الاستفراق فوجب أن يفيد الاستفراق ، أما أنه يؤكد فلقوله تعالى ( فسجد الملائكة كلهم أجمعون ) وأما أنه بعد التأكيد يقتضيه الاستفراق ، فبالاجماع وأما أنه متى كان كذلك وجب كون المؤكد في أصله للاستفراق لأن هذه الالفاظ مسمية بالتأكد أجماعاً ، والتأكد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتاً في الأصل فلم يكن الاستفراق حاصلًا في الأصل ، وإنما حصل بهذه الالفاظ ابتداء لم يكن تأثير هذه الالفاظ في تقوية الحكم بل في إعطاء حكم جديد وكانت مبنية للجعل لا مؤكدة ، وحيث أجمعوا على أنها مؤكدة علينا أن اقتضاء الاستفراق كان حاصلًا في الأصل ، وثالثاً : أن الألف واللام إذا دخلتا في الاسم صار الاسم معرفة كذا نقل عن أهل اللغة فيجب صرفه إلى ما به تحصل المعرفة وإنما تحصل المعرفة عند اطلاقه بصرفه إلى الكل لأنه معلوم للخطاب ، وأما صرفه إلى ما دون الكل فإنه لا يفيد المعرفة لأنه ليس ببعض الجمع أول من بعض فكان يبقى مجهولاً . فإن قلت إذا أفاد جمعاً مخصوصاً من ذلك الجنس فقد أفاد تعريف ذلك الجنس ، قلت هذه القائمة كانت حاصلة بدون الألف واللام ، لأنه لو قال رأيت رجالاً أفاد تعريف ذلك الجنس وتميزه عن غيره ، فدل على أن للألف واللام فائدة زائدة وما هي إلا الاستفراق ، ورأينا : أنه يصح استثناء أى واحد كان منه وذلك يفيد العموم . وعامساً : اجمع المرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لأنه يصح انتزاع المنكر من المرف ولا ينكسر لأنه يجوز أن يقال رأيت رجالاً من الرجال ولا يقال رأيت الرجال من رجال ، ومعلوم بالضرورة أن المنتزع منه أكثر من المنتزع ، وإذا ثبت هذا فنقول إن المفهوم من الجمع المرف ، إما الكل أو ما دونه ، والثاني باطل لأنه ما من عدد دون الكل إلا ويصح انتزاعه من الجمع المرف ، وقد علمت أن المنتزع منه أكثر فوجب أن يكون اجمع المرف مفيداً للكل والله أعلم . أما على طريقة أبي هاشم ، وهي أن اجمع المرف لا يفيد العموم فيمكن التمسك بالآية . من وجهين آخرين . الأول : أن ترتيب الحكم على الوصف مقرر بالعلية لقوله ( وإن الفجار لفي جحيم ) يقتضيه أن الفجور هو العلة ، وإذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم لعموم حله وهو المطلوب وفي هذا الباب طريقة ثالثة يذكرها النحويون وهي أن اللام في قوله ( وإن الفجار ) ليست لام تعريف بل هي بمعنى الذي ويدل عليه وجهان . أحدهما : أنها تنجيب بالفاء كقوله تعالى ( والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ) وكما تقول الذي يلتقي لله درهم ، الثاني أنه يصح عطف الفعل على الشيء الذي دخلت هذه اللام عليه قال تعالى ( إن المصدقين والمصدقات وأقرضوا الله قرضاً حسناً ) فلو لا أن قوله ( إن المصدقين ) بمعنى إن الذين أصدقوا لما صح أن يعطف عليه قوله ( وأقرضوا الله ) وإذا ثبت ذلك كان قوله ( وإن الفجار لفي جحيم ) معناه إن الذين فجر وأفهم في الجمع ، وذلك يفيد العموم . الآية الثانية في هذا الباب : قوله تعالى ( يوم نحشر المعتدين إلى الرحمن ونفأ ) ونسوق المجرمين إلى جهنم ورداً ) ولفظ المجرمين صيغة جمع معرفة بالآلف واللام

وثالثها : قوله تعالى ( ونذر الظالمين فيها جثياً ) ورابعها : قوله تعالى ( ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم ) بين أنه يؤخر عقابهم إلى يوم آخر وذلك إنما يصدق أن لو حصل عقابهم في ذلك اليوم .

النوع الثالث من العمومات : صيغ الجور المرفوعة بحرف الذي ، فأحدها : قوله تعالى ( ويل للطفلين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ) وثانيها : قوله تعالى ( إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً ) وثالثها : قوله تعالى ( إن الذين يتوفاكم الملائكة ظالمي أنفسهم ) فبين ما يستحق على ترك الهجرة وترك النصرة وإن كان معتزاً بالله ورسوله ، ورابعها : قوله تعالى ( والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ) ولم يفصل في الوعيد بين الكافر وغيره ، وخامسها : قوله تعالى ( والذين يكتزون الذهب والنفضة ولا ينفقونها في سبيل الله وسادسها : قوله تعالى ( وليست الثوبة للذين يعملون السيئات ) ولو لم يكن الفاسق من أهل الوعيد والعذاب لم يكن لهذا القول معنى بل لم يكن به إلى الثوبة حاجة ، وسابعها : قوله تعالى ( إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا ) فبين ما على الفاسق من العذاب في الدنيا والآخرة ، وثامنها : قوله تعالى ( إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ) .

النوع الرابع من العمومات قوله تعالى ( سيطوفون ما بخلوا به يوم القيامة ) توعد على منع الزكاة النوع الخامس من العمومات : لفظة « كل » وهو قوله تعالى ( ولو أن لكل نفس ظلمت ما في الأرض لا نقضت به ) فبين ما يستحق الظالم على ظله .

النوع السادس : ما يدل على أنه سبحانه لا بد وأن يفعل ما توعد به وهو قوله تعالى ( قال لا تقتصموا لدى وقد قدمت إليكم بالوعيد ، ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد ) بين أنه لا يبدل قوله في الوعيد والاستدلال بالآية من وجهين : أحدهما : أنه تعالى جعل العلة في لإزاحة العذر تقديم الوعيد أي بعد تقديم الوعيد لم يبق لأحد علة ولا غلص من عذابه ، والثاني : قوله تعالى ( ما يبدل القول لدى ) وهذا صريح في أنه تعالى لا بد وأن يفعل ما دل اللفظ عليه ، فهذا مجموع ما تمسكوا به من عمومات القرآن . أما عمومات الأخبار فكثيرة .

فالنوع الأول : المذكور بصيغة « من » أحدها : ما روى وقاص بن زيمة عن المسور بن شداد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من أكل بأخيه أكلة أطعمه الله من نار جهنم ومن أخذ بأخيه كسوة كساه الله من نار جهنم ومن قام مقام رياء وسمعة أقامه الله يوم القيامة مقام رياء وسمعة » وهذا نص في وعيد الفاسق ، ومعنى أقامه أي جازاه على ذلك ، وثانيها : قال عليه السلام « من كان ذا لسانين وذا وجهين كان في النار ذا لسانين وذا وجهين » ولم يفصل بين الخافق وبين غيره في هذا الباب ، وثالثها : عن سعيد بن زيد قال عليه السلام « من ظلم قيد شهيد من

أرض طرفة يوم القيامة من سبع أرضين ، ورأيها . عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : المؤمن من أمته الناس والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هاجر السوء والذي نفسى بيده لا يدخل الجنة عبد لا يأمن جاره بوائقه . وهذا الخبر يدل على وعيد الفاسق الظالم ويدل على أنه غير مؤمن ولا مسلم على ما يقوله المعتزلة من المنزلة بين المنزلتين . وغامساً : عن ثوبان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : من جاء يوم القيامة بريئاً من ثلاثة دخل الجنة : الكبير والغليل والذين « وهذا يدل على أن صاحب هذه الثلاثة لا يدخل الجنة وإلا لم يكن لهذا السلام معنى ، والمراد من الذين من مات عاصياً مانئاً ولم يرد التوبة ولم يتب عنه ، وسادساً : عن أبي هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : من سلك طريقاً يطلب به علماً سئل الله له طريقاً من طرق الجنة ومن أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه » وهذا نص في أن الثواب لا يكون إلا بالطاعة ، والخلاص من النار لا يكون إلا بالعمل الصالح ، وسابعاً : عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : كل مسكر خمر وكل خمر حرام ومن شرب الخمر في الدنيا ولم يتب منها لم يشربها في الآخرة ، وهو صريح في وعيد الفاسق وأنه من أهل الخلود لأنه إذا لم يشربها لم يدخل الجنة لأن فيها ما تقتضيه الأنفس وتلد الآهين . وثامناً : عن أم سلمة قالت قال عليه السلام : إنما أنا بشر مثلكم ولعلكم تفتشون إلى ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فنفتيت له بحق أخيه فأعما فطعت له قطعة من النار » وتاسعاً : عن ثابت بن الضحاك قال قال عليه السلام : من حلف بئمة سوى الإسلام كاذباً متعمداً فهو كاذب قال ومن قتل نفسه بشيء عذب به في نار جهنم » وعاشرها : عن عبد الله بن عمر قال قال عليه الصلاة والسلام في الصلاة : من حافظ عليها كانت له نوراً وبرهاناً ونجاة يوم القيامة ومن لم يحافظ عليها لم تكن له نوراً ولا برهاناً ولا نجاة ولا ثواباً وكان يوم القيامة مع قارون وهامان وفرعون وأبي بن خلف » وهذا نص في أن ترك الصلاة يحبط العمل ويوجب وعيد الآبد ، الحادى عشر : عن ابن عباس رضى الله عنهما قال قال عليه السلام : من لقي الله مدمن خمر لقيه كما يد وثن » ولما ثبت أنه لا يكفر هلينا أن المراد منه إحباط العمل ، الثاني عشر : عن أبي هريرة قال قال عليه السلام : من قتل نفسه بمجديلة لحديته في يده مجأ بها يظنه يهوى في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ، ومن تردى من جبل متعمداً قتل نفسه فهو مترد في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً » ، الثالث عشر : عن أبي ذر قال عليه السلام : ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكهم ولهم عذاب أليم ، قلت يا رسول الله من هم خايروا وخسروا ؟ قال المسبل والثان والمنفق سلته بالحطب كاذباً » يعنى المسبل المستكبر الذى يسبل إزاره ، ومعلوم أن من لم يكلمه الله ولم يرجمه وله عذاب أليم فهو من أهل النار ، ووروده في الفاسق نص في الباب ، الرابع عشر : عن أبي هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام : من تعلم طعاً عما ينجى به وجهه الله لا يتعلمه إلا ليصيب به مرضاً من

الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة، ومن لم يجد عرف الجنة فلا شك أنه في النار لأن المكلف لا بد وأن يكون في الجنة أو في النار. الخامس عشر: عن أبي هريرة قال قال عليه السلام «من كتم علماً ألجم بلجام من نار يوم القيامة»، السادس عشر: عن ابن مسعود قال قال عليه السلام «من حلف على بين كاذباً ليقطع بها مال أخيه لقي الله وهو عليه غضبان» وذلك لأن الله تعالى يقول (إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً) إلى آخر الآية، وهذا نص في الوعيد ونص في أن الآية واردة في الفساق كرودها في الكفار، السابع عشر: عن أبي أمامة قال قال عليه السلام «من حلف على بين فاجرة ليقطع بها مال امرئ مسلم بغير حقه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار، قيل يا رسول الله وإن كان شيئاً يسيراً، قال وإن كان تضنياً من أراك»، الثامن عشر: عن سعيد بن جبير قال كنت عند ابن عباس فأتاه رجل وقال لى رجل معيشى من هذه التصاوير، فقال ابن عباس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «من صور فإن الله يلعنه حتى ينفخ فيه الروح وليس بنافع»، ومن استمع إلى حديث قوم يفرون منه صب في أذنيه الآنك ومن يرى عينيه في المنام ما لم يره كلف أن يعقد بين شعيرتين «التاسع عشر: عن معقل بن يسار قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «ما من عبد يسترعه الله رعية يموت يوم يموت، وهو غاشٍ لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة» العشرون: عن ابن عمر في منظرته مع عمارين حين أراد أن يولي القضاء قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «من كان قاضياً يفتى بالجهل كان من أهل النار ومن كان قاضياً يفتى بالعلم كان من أهل النار» الحادى والعشرون: قال عليه السلام «من ادعى أباً في الإسلام وهو يعلم أنه غير أبه فالجنة عليه حرام». الثانى والعشرون: عن الحسن بن أبى بكرة قال قال عليه السلام «من قتل نفساً معاهداً لم يرح راضية الجنة» وإذا كان في قتل الكفار هكذا فما ظنك بقتل أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم، الثالث والعشرون: عن أبى سعيد الخدرى قال قال عليه السلام «من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة» وإذا لم يلبسه في الآخرة وجب أن لا يكون من أهل الجنة لقوله تعالى (وفيها ما تشتهى الأنفس).

النوع الثانى: من العمومات الإخبارية الواردة لا بصيغة «من» وهى كثيرة جداً، الأول: عن نافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قال عليه السلام «لا يدخل الجنة مسكين متكبر ولا شيخ زان ولا منان على الله بعمله، ومن لم يدخل الجنة من المكلفين فهو من أهل النار بالاجماع، الثانى: عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال عليه السلام «ثلاثة يدخلون الجنة: الشهيد، وعبد نصح سيده وأحسن عبادة ربه: وضعيف متعفف، وثلاثة يدخلون النار: أمير مسلم، وذو ثروة من مال لا يؤدى حق الله، وفقير غرور» الثالث: عن أبى هريرة قال قال عليه السلام «إن الله خلق الرحم فلما فرغ من خلقه قامت الرحم فقالت هذا مقام العائذ من

القطيعة ، قال نعم ألا ترعين أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك ؟ قالت بلى قال فهو ذاك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قاتلوا إن شئتم ) فهل صيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم ، أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم ) وهذا نص في وعيد قاطع الرحم وتفسير الآية ، وفي حديث عبد الرحمن بن عوف قال قال الله تعالى « أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته » وفي حديث أبي بكره أنه عليه السلام قال « ما من ذنب أجدر أن يجعل الله لصاحبه العقوبة في الدنيا مع ما يدخره في الآخرة من البني وقطيعة الرحم ) الرابع : من معاذ بن جبل قال قال عليه السلام لبعض الحاضرين « ما حق الله على العباد ؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال أن يعبدوه ، ولا يشركوا به شيئا قال فما حقهم على الله إذا فعلوا ذلك ؟ قال أن يغفر لهم ولا يعذبهم » ومعلوم أن المعلق على الشرط عدم عدم الشرط فيلزم أن لا يغفر لهم إذا لم يعبدوه . الخامس : عن أبي بكره قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا قاتل المسلمان بسيفهما قتل أحدهما صاحبه قاتلًا والمقتول في النار ، فقال يا رسول الله هذا القاتل فبال مقتول ؟ قال إنه كان حريصا على قتل صاحبه » رواه مسلم . السادس : من أم سلة قالت . قال عليه السلام « الذي يشرب في آنية الذهب والفضة إنما يخرجه في بطنه نار جهنم » السابع : عن أبي سعيد الخدري قال قال عليه السلام « والذي نفسي بيده لا يفيض أهل البيت رجل إلا أدخله الله النار » وإذا استحقوا النار بعضهم فلأن يستحقوا بقتلهم أولى ، الثامن : في حديث أبي هريرة : أنا خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عام خيبر إلى أن كنا بوادي القرى فينبأ يحفظ رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم إجماعهم وقتله فقال الناس هنيئا له الجنة ، قال رسول الله ﷺ « كلا والذي نفسي بيده إن الشملة التي أخلعها يوم حنين من الفنائم لم يصبا المقاسم لتشتعل عليه نارا » فلما خلع الناس بذلك جاز رجل بشارك أو بشرا كين إلى رسول الله فقال عليه السلام شارك من نار أو شرا كين من النار . التاسع : عن أبي بردة عن أبي موسى الأشعري رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ « ثلاثة لا يدخلون الجنة : مدمن الخمر وقاطع الرحم ومصدق السحر » العاشر : عن أبي هريرة قال عليه السلام « ما من عبد له مال لا يؤدي زكاته إلا جمع الله له يوم القيامة عليه صفائح من نار جهنم يكوى بها جنبه وظفيره حتى يقضى الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ما تملون » وهذا مجموع استدلال المعتزلة بمجموعات القرآن والأخبار . أجاب أصحابنا عنها من وجوه أولا : أنا لا نسلم أن صيغة « من » في معرض الشرط للمعصية ، ولا نسلم أن صيغة الجمع إذا كانت معرفة باللام للمعصية والذي يدل عليه أمور . الأول : أنه يصح إدخال لفظي الكل والبعض على هاتين اللفظتين كل من دخل داري أكرمت وبعض من دخل داري أكرمت ، ويقال أيضا كل الناس كذا ، وبعض الناس كذا ولو كانت لفظة « من » للشرط تفيد الاستفراق لكان إدخال لفظ الكل عليه



تكرراً وإدخال لفظ البعض عليه نقضاً ، وكذلك في لفظ الجمع المرفوع ، ثبت أن هذه الصيغة لا تفيد العموم . الثاني : وهو أن هذه الصيغة جاءت في كتاب الله ، والمراد منها تارة الاستفراق وأخرى البعض ، فإن أكثر عموماً القرآن مخصصة والمجاز والاشتراك خلاف الأصل ولا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بين العموم والخصوص وذلك هو أن يحمل على إفادة الأكثر من غير بيان أنه يفيد الاستفراق أو لا يفيد . الثالث . وهو أن هذه الصيغة لو أفادت العموم إفادة قطعية لاستحال إدخال لفظ التأكد عليها لأن تحصيل الحاصل محال بحيث حسن إدخال هذه الألفاظ عليها علينا أنها لا تفيد معنى العموم لا محالة ، سلنا أنها تفيد معنى ولكن إفادة قطعية أو ظنية ؟ الأول ممنوع وباطل قطعاً لأن من المعلوم بالضرورة أن الناس كثيراً ما يبرون عن الأكثر بلفظ الكل والجميع على سبيل المبالغة كقوله تعالى ( وأوتيت من كل شيء ) فإذا كانت هذه الألفاظ تفيد معنى العموم إفادة ظنية ، وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية لم يجر القسك فيها هذه العمومات ، سلنا أنها تفيد معنى العموم إفادة قطعية ولكن لا بد من اشتراط أن لا يوجد شيء من الخصصات ، فانه لا نزاع في جواز تطرق التخصيص إلى العام فلم قلتم إنه لم يوجد شيء من الخصصات ؟ أقصى ما في الباب أن يقال بحثنا فلم نجد شيئاً من الخصصات لكنك تعلم أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود . وإذا كانت إفادة هذه الألفاظ لمعنى الاستفراق متوقفة على نفي الخصصات ، وهذا الشرط غير معلوم كانت الدلالة موقوفة على شرط غير معلوم فوجب أن لا تحصل الدلالة ، وما يؤكد هذا المقام قوله تعالى ( إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ) حكم على كل الذين كفروا أنهم لا يؤمنون ، ثم إنا شاهدنا قوماً منهم قد آمنوا فعلنا أنه لا بد من أحد الأمرين إما لأن هذه الصيغة ليست موضوعة للشمول أو لأنها وإن كانت موضوعة لهذا المعنى إلا أنه قد وجدت قرينة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا يعلمون لأجلها أن مراد الله تعالى من هذا العموم هو الخصوص . وأما ما كان هناك فلم يجوز مثله هنا ؟ سلنا أنه لا بد من بيان التخصيص لكن آيات المعنى مخصصة لها والرجحان معنا لأن آيات العفو بالنسبة إلى آيات الوعيد خاصة بالنسبة إلى العام والخاص مقدم على العام لا محالة ، سلنا أنه لم يوجد التخصيص ولكن عموماً الوعيد معارضة بعمومات الوعد ولا بد من الترجيح . وهو معنا من وجوه ، الأول : أن الوفاء بالوعد أدخل في الكرم من الوفاء بالوعد ، والثاني : أنه قد اشتهر في الأخبار أن رحمة الله سابقة على غضبه وغلبة عليه فكان ترجيح عموماً الوعد أولى ، الثالث وهو أن الوعيد حق الله تعالى والوعد حق العبد وحق العبد أولى بالتحصيل من حق الله تعالى ، سلنا أنه لم يوجد المعارض ولكن هذه العمومات نزلت في حق الكفار فلا تكون قاطعة في العمومات فان قيل الميزة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، قلنا هب أنه كذلك ، ولكن لما رأينا كثيراً من الألفاظ العامة وردت في الأسباب الخاصة ، والمراد تلك الأسباب الخاصة فقط علينا أن

إفادتها للعموم لا يكون قوياً والله أعلم .

أما الذين ظلموا بنى العقاب عن أهل الكبار فقد احتجوا بوجوه ( الأول ) قوله تعالى ( إن الحزى اليوم والسوء على الكافرين ) وقوله تعالى ( إنا قد أوحى إلينا أن العذاب على من كذب وتولى ) ذلك هذه الآية على أن ما هي الحزى والسوء والعذاب مختصة بالكفار فوجب أن لا يحصل فرد من أفراد هذه الماهية لأحد سوى الكافرين ( الثاني ) قوله تعالى ( قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً ) حكم تعالى بأنه يغفر كل الذنوب ولم يعتبر التوبة ولا غيرها ، وهذا يفيد القطع بغفران كل الذنوب ( الثالث ) قوله تعالى ( وإن ربك لذنو مغفرة للناس على ظلمهم ) وكلمة « على » تفيد الحال كقولك : رأيت الملك على أكله أى رأيت حال اشتغاله بالأكل فكذلك هنا وجب أن يغفر لهم حال اشتغالهم بالظلم وحال الاشتغال بالظلم يستحيل حصول التوبة منهم فعلنا : أنه يحصل الغفران بدون التوبة ومقتضى هذه الآية أن يغفر للكافر لقوله تعالى ( إن الشرك لظلم عظيم ) إلا أنه ترك العمل به هناك فبقى معمولاً به فى الباقى والفرق أن الكفر أعظم حالا من المصيبة ( الرابع ) قوله تعالى ( فأندرتكم نارا تطفى لا يصلحها إلا الآشئ الذى كذب وتولى ) وكل نار فإنها متطلبة لا محالة فكأنه تعالى قال إن النار لا يصلحها إلا الآشئ الذى هو المكذب المتولى ( الخامس ) قوله تعالى ( كلما أتى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير ، فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ . إن آتاكم إلا فى ضلال كبير ) دلت الآية على أن جميع أهل النار مكذب لا يقال هذه الآية خاصة فى الكفار ألا ترى أنه يقول قبله ( ولذين كفروا ببرهم عذاب جهنم وبئس المصير ، إذا ألقوا فيها سمعوا لها شقيقاً وهى تقوم ، تكاد تميز من الغيظ ) وهذا يدل على أنها مخصوصة فى بعض الكفار وهم الذين قالوا ( بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ ) وليس هذا من قول جميع الكفار لأننا نقول دلالة ما قبل هذه الآية على الكفار لا تتم من محوم ما بعدها .

أما قوله إن هذا ليس من قول الكفار قلنا لا نسلم ، فإن اليهود والنصارى كانوا يقولون ما نزل الله من شيء ، على عهد ، وإذا كان كذلك فقد صدق عليهم أنهم كانوا يقولون ما نزل الله من شيء . ( السادس ) قوله تعالى ( وهل يجزى إلى الكفور ) وهذا بناء المبالغة فوجب أن يقتضيه بالكافر الأصل . ( السابع ) أنه تعالى بدم ما أخبر أن الناس صفان : بض الوجه وسودم قال ( فأما الذين أسودت وجوههم أكرهتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب ) فذكر أنهم الكفار . و ( الثامن ) أنه تعالى بدم ما جعل الناس ثلاثة أصناف ، السابقون وأصحاب الميمنة ، وأنصحاب المشأمة . بين أن السابقين وأصحاب الميمنة في الجنة وأصحاب المشأمة في النار ثم بين أنهم كفار بقوله ( وكانوا يقولون أئذا متنا وكنا تراباً وعظماً أئنا لمبعوثون ) ( التاسع ) أن صاحب الكبيرة لا يجزى وكل من أدخل النار فإنه يجزى فإذا نزل صاحب الكبيرة لا يدخل النار وإنما قلنا إن صاحب الكبيرة

لا يغزى لأن صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يغزى وإنما قلنا إنه مؤمن لما سبق بيانه في تفسير قوله (الذين يؤمنون بالغيب) من أن صاحب الكبيرة مؤمن ، وإنما قلنا إن المؤمن لا يغزى لوجوه . أحدها : قوله تعالى ( يوم لا يغزى الله النبي والذين آمنوا معه ) وثانيها : قوله ( إن الحزى اليوم والسوء على الكافرين ) وثالثها : قوله تعالى ( الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ) إلى أن حكى عنهم أنهم قالوا ( ولا نخزنا يوم القيامة ) ، ثم إنه تعالى قال ( فاستجاب لهم ربهم ) ومعلوم أن الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويفكرون في خلق السموات والأرض يدخل فيه العاصي والزاني وشارب الخمر ، فلما حكى الله عنهم أنهم قالوا ( ولا نخزنا يوم القيامة ) ثم بين أنه تعالى استجاب لهم في ذلك ثبت أنه تعالى لا يخزهم ، فثبت بما ذكرنا أنه تعالى لا يغزى عصاة أهل القبلة ، وإنما قلنا إن كل من أدخل النار فقد أغزى لقوله تعالى ( ربنا إنك من تدخل النار فقد أغزيت ) ثبت بمجموع هاتين المقدمتين أن صاحب الكبيرة لا يدخل النار . المأثر : العمومات الكثيرة الزائدة في الوعد نحو قوله ( والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ، أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون ) لحكم بالفلاح على كل من آمن ، وقال إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) لقوله ( وعمل صالحاً ) نكرة في الإثبات فيكفي فيه الإثبات بعمل واحد وقال ( ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ) وإنها كثيرة جداً ولنا فيه رسالة مفردة من أرادها فليطالع تلك الرسالة . والجواب عن هذه الوجوه أنها معارضة بمومات الوعيد ، والكلام في تفسير كل واحد من هذه الآيات بحسب موضعه إن شاء الله تعالى ، أما أمحاسبنا الذين قطعوا بالمغو في حق البعض وتوقفوا في البعض فقد احتجوا من القرآن بآيات . المحجة الأولى : : الآيات الدالة على كون الله تعالى عفواً غفوراً كقوله تعالى ( وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما تفعلون ) وقوله تعالى وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير ) وقوله ( ومن آياته الجور في البحر كالأعلام ) إلى قوله ( أو يوفيهن بما كسبن ) ويعفو عن كثير ) وأيضاً أجمعت الأمة على أن الله يعفو عن عباده وأجمعوا على أن من جملة أسمائه المغفور فتقول : المغفر إما أن يكون عبارة عن إسقاط العقاب عن يحسن عقابه أو عن لا يحسن عقابه ، وهذا القسم الثاني باطل ، لأن عقاب من لا يحسن عقابه قبيح ، ومن ترك مثل هذا الفعل لا يقال إنه عفا ، ألا ترى أن الإنسان إذا لم ينظّم أحداً لا يقال أنه عفا عنه ، إنما يقال له عفا إذا كان له أن يسد به فتكه ولهذا قال ( وأن تنفوا أقرب للتقوى ) ولأنه تعالى قال ( وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ) فلو كان المغفر عبارة عن إسقاط العقاب عن التائب لكان ذلك تكريراً

من غير فائدة ، فقلنا أن العفو عبارة عن إسقاط العقاب عن يحسن عقابه وذلك هو مذهبننا .  
 الحجة الثانية : الآيات الدالة على كونه تعالى غافراً وغفوراً وغفاراً ، قال تعالى ( غافر الذنب  
 وقابل التوب ) وقال ( وربك الغفور ذو الرحمة ) وقال ( وإنى لغفار لمن تاب ) وقال ( غفرانك  
 ربنا وإليك المصير ) والمغفرة ليست عبارة عن إسقاط العقاب عن لا يحسن عقابه فوجب  
 أن يكون ذلك عبارة عن إسقاط العقاب عن يحسن عقابه ، وإنبأ قلنا أن الوجه الأول باطل  
 لأنه تعالى يذكر صفة المغفرة في معرض الامتنان على العباد ولو حملناه على الأول لم يبق هذا  
 المعنى لأن ترك التقيح لا يكون منه على العبد بل كأنه أحسن إلى نفسه فانه لو فعله لا يستحق الدم  
 والورم والخروج من حد الإلهية فهو يترك القبايح لا يستحق الثناء من العبد ولما بطل ذلك  
 تمين حمل على الوجه الثاني وهو المطلوب . فإن قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تأخير  
 العقاب من الدنيا إلى الآخرة والدليل على أن العفو مستعمل في تأخير العذاب عن الدنيا قوله  
 تعالى في قصة اليهود ( ثم صفونا عنكم من بعد ذلك ) والمراد ليس إسقاط العقاب بل تأخيرها إلى  
 الآخرة وكذلك قوله تعالى ( وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم ويعفوا عن كثير ) أى  
 ما يجعل الله تعالى من مصائب عقابه إما على جهة المحنة أو على جهة العقوبة المحجلة فيذنوبكم ولا  
 يجعل المحنة والعقاب على كثير منها ، وكذا قوله تعالى ( ومن آياته الجوار في البحر كالأعلام )  
 إلى قوله ( أو يوقن بما كسبوا ويعف عن كثير ) أى لو شاء إهلاكهم لا يهلكهم ولا يهلك  
 على كثير من الذنوب . والجواب : العفو أصله من ضا أثره أى أزاله ، وإذا كان كذلك وجب  
 أن يكون المسمى من العفو الإزالة لهذا قال تعالى ( لمن عفى له من أخيه شيء ) وليس المراد  
 منه التأخير بل الإزالة وكذا قوله ( وأن تعفوا أقرب للتقوى ) وليس المراد منه التأخير إلى  
 وقت معلوم بل الإسقاط المطلق ، وما يدل على أن العفو لا يقتاول التأخير أن الغريم إذا أخر  
 المطالبة لا يقال إنه ضا عنه ولو أسقطه يقال إنه ضاعته ثبت أن العفو لا يمكن تفسيره بالتأخير  
 الحجة الثالثة : الآيات الدالة على كونه تعالى رحماناً رحيماً والاستدلال بها أن رحمته سبحانه إما  
 أن تظهر بالنسبة إلى المطيعين الذين يستحقون الثواب أو إلى العصاة الذين يستحقون العقاب  
 والأول باطل لأن رحمته في حقهم إما أن تحصل لأنه تعالى أعطاهم الثواب الذى هو حقهم أو  
 لأنه تفضل عليهم بما هو أزيد من حقهم والأول باطل لأن أداء الواجب لا يسمى رحمة ألا  
 ترى أن من كان له على إنسان مائة دينار فأخذها منه قهراً وتكليفاً لا يقال في للمطى إنه أعطى  
 الأخذ ذلك التقدر رحمة ، والثاني باطل لأن المكلف صار بما أخذ من الثواب الذى هو حقه  
 كالمستنى من ذلك التفضل فتلك الزيادة تسمى زيادة في الإنعام ولا تسمى البتة رحمة ، ألا ترى  
 أن السلطان المعظم إذا كان في خدمته أمير له ثروة عظيمة ومملكة كاملة ، ثم إن السلطان ضم إلى  
 ماله من الملك مملكة أخرى فإنه لا يقال إن السلطان رحمه بل يقال زاد في الإنعام عليه فكذلك

هنا . أما القسم الثاني : وهو أن رحمة إنما تظهر بالنسبة إلى من يستحق العقاب فيما أن تكون رحمة لأنه تعالى ترك العذاب الواصل على الصواب المستحق ، وهذا باطل لأن ترك ذلك واجب والواجب لا يسمى رحمة ولأنه يلزم أن يكون كل كافر وظالم رحماً علينا لأجل أنه ما ظلمنا ، فبقى أنه إنما يكون رحماً لأنه ترك العقاب للمستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق صاحب الكبيرة بعد التوبة لأن ترك عقابهم واجب ، فدل على أن رحمة إنما حصلت لأنه ترك عقاب صاحب الكبيرة قبل التوبة ، فإن قيل : لم لا يجوز أن تكون رحمة لأجل أن الخلق والتكليف والرزق كلها تفضل ، ولأنه تعالى يصف من عقاب صاحب الكبيرة ؟ قلنا : أما الأول فانه يفيد كونه رحماً في الدنيا فإن رحمة في الآخرة مع أن الأمة مجتمعة على أن رحمة في الآخرة أعظم من رحمة في الدنيا : وأما الثاني فلأن عندكم التخفيف من العذاب غير جائز هكذا قول المعتزلة الوعيدية ، إذا ثبت حصول التخفيف بمقتضى هذه الآية ثبت جواز العفو لأن كل من قال بأحدهما قال بالآخر .

الحجة الرابعة : قوله تعالى ( إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) فنقول « لمن يشاء » لا يجوز أن يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فوجب أن يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة ، وإنما قلنا إنه لا يجوز حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة لوجوه : أحدها : أن قوله تعالى ( إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك ) معناه أنه لا يغفره تفضلاً لأنه لا يغفره استحقاقاً دل عليه العقل والسمع وإذا كان كذلك لزم أن يكون معنى قوله ( ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) أي ويفضل بغفران ما دون ذلك الشرك حتى يكون النفي والإثبات متوجهين إلى شيء واحد ، ألا ترى أنه لو قال فلان لا يفضل بمائة دينار ويعطى ما دونها لمن استحق لم يكن كلاماً منتظماً ، ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة مستحقاً امتنع كونهما مرادين بالآية ، وثانيها : أنه لو كان قوله ( ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) - أنه يغفر المستحقين كالتائبين وأصحاب الصغائر لم يبق تمييز الشرك بما دون الشرك معنى لأنه تعالى كما يغفر ما دون الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فكذلك يغفر الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فلا يبق لفصل والتمييز قائمة ، وثالثها : أن غفران التائبين وأصحاب الصغائر واجب والواجب غير معلق على المشيئة لأن المعلق على المشيئة هو الذي إن شاء فاعله فاعله يفعله وإن شاء تركه تركه قالوا واجب هو الذي لا بد من فعله شاء أو أبى ، والمغفرة المذكورة في الآية معلقة على المشيئة فلا يجوز أن تكون للمغفرة المذكورة في الآية مغفرة التائبين وأصحاب الصغائر ، وأعلم أن هذه الوجوه بأسرها مبينة على قول المعتزلة من أنه يجب غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة ، وأما نحن فلا نقول ذلك ، ورابعها : أن قوله ( ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) يفيد القطع بأنه يغفر كل ما سوى

الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبل التوبة إلا أن غفران كل هذه الثلاثة يحتمل فسمين لأنه يحتمل أن يغفر كلها لكل أحد وأن يغفر كلها للبعض دون البعض فقوله (ويغفر ما دون ذلك) يدل على أنه تعالى يغفر كل هذه الثلاثة ، ثم قوله (لن يشاء) يدل على أنه تعالى يغفر كل تلك الأشياء لا للكل بل للبعض ، وهذا الوجه هو اللائق بأصولنا ، فإن قيل لا نسلم أن المغفرة تدل على أنه تعالى لا يعذب العصاة في الآخرة بيباه أن المغفرة إسقاط العقاب وإسقاط العقاب أعم من إسقاط العقاب دائماً أولاً دائماً واللفظ الموضوع بإزاء القدر المشترك لا إشعار له بكل واحد من ذينك القيدين فاذن لفظ المغفرة لا دلالة فيه على الإسقاط الدائم . إذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يكون المراد أن الله تعالى لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا ويؤخر عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا لن يشاء ، لا يقال كيف يصح هذا ونحن لا نرى مبدءاً للكفار في عقاب الدنيا على المؤمنين لأننا نقول تخدير الآية أن الله لا يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لن يشاء ويؤخر عقاب ما دون الشرك في الدنيا لن يشاء فحصل بذلك تخويف كلا الفريقين بتعجيل العقاب للكفار والساق لتجويز كل واحد من هؤلاء أن يعجل عقابه وإن كان لا يفعل ذلك بكثير منهم . سألنا أن الغفران عبارة عن الإسقاط على سبيل الدوام فلم قلتم إنه لا يمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة ؟ أما الوجوه الثلاثة الأولى : فهي مبنية على أصول لا يقولون بها وهي وجوب مغفرة صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة ، وأما الوجه الرابع : فلا نسلم أن قوله (مادون ذلك) يفيد العموم والدليل عليه أنه يصح إدخال لفظ « كل » و « بعض » على البذل عليه مثل أن يقال ويغفر كل ما دون ذلك ويغفر بعض ما دون ذلك ولو كان قوله (ما دون ذلك) يفيد العموم لما صح ذلك ، سألنا أنه للعموم ولكننا نخضعه بصاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وذلك لأن الآيات الواردة في الوعيد كل واحد منها يختص بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنا وهذه الآية متناولة لجميع المعاصي والخاص مقدم على العام فأيات الوعيد يجب أن تكون مقدمة على هذه الآية ، والجواب عن الأول : أننا إذا حملنا المغفرة على تأخير العقاب وجب بحكم الآية أن يكون عقاب المشركون في الدنيا أكثر من عقاب المؤمنين وإلا لم يكن في هذا التفصيل فائدة ، ومعلوم أنه ليس كذلك بدليل قوله تعالى (ولو لا أن يكون الناس أمة واحدة لجلنا لن يكفر بالرحمن لبيوتهم سققاً من فضة) الآية . قوله لم قلتم إن قوله (ما دون ذلك) يفيد العموم ؟ قلنا لأن قوله « ما » تحيد الإشارة إلى الماهية الموصوفة بأنها دون الشرك ، وهذه الماهية ماهية واحدة وقد حكم قطعاً بأنه يغفرها ففى كل صورة تتحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران ، ثبت أنه للعموم ولأنه يصح استثناء أى معصية كانت منها وعند الوعيدية محبة الاستثناء تدل على العموم ، أما قوله آيات الوعيد أخص من هذه الآية ، قلنا لكن هذه الآية أخص منها لأنها تفيد العفو عن البعض دون البعض

وما ذكرتموه يفيد الوعيد للكل ، ولأن ترجيح آيات العفو أولى لكثرة ما جاء في القرآن والأخبار من الترغيب في العفو .

الحجة الخامسة : أن تمسك بعمومات الوعد وهي كثيرة في القرآن ثم نقول لما وقع التعارض فلا بد من الترجيح أو من التوفيق ، والترجيح معناه من وجوه : ( أحدها ) أن عرومات الوعد أكثر والترجيح بكثرة الأدلة أمر معتبر في الشرع وقد دللنا على صحته في أصول الفقه ، و ( ثانياً ) أن قوله تعالى ( إن الحسنات يذهبن السيئات ) يدل على أن الحسنة إنما كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت في أصول الفقه فوجب بحكم هذا الإيماء أن تكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في حق الحسنات الصادرة من الكفار فلها لا تذهب سيئاتهم فيبقى معمولاً به في الباقي . ( وثالثها ) قوله تعالى ( من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزي إلا مثلاً ) ثم إنه تعالى زاد على العشرة فقال ( كمثل حبة أنبت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ) ثم زاد عليه فقال ( والله يضاعف لمن يشاء ) وأما في جانب السيئة فقال ( ومن جاء بالسيئة فلا يجزي إلا مثلاً ) وهذا في غاية الدلالة على أن جانب الحسنة راجع عند الله تعالى على جانب السيئة . و ( رابعاً ) أنه تعالى قال في آية الوعد في سورة النساء ( والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً وعد الله حقاً ومن صدق من الله قليلاً ) فتقوله ( وعد الله حقاً ) إنما ذكره للتأكيد ولم يقل في شيء من المواضع وعيد الله حقاً .

أما قوله تعالى ( ما يبدل القول لدى ) الآية ، يتناول الوعد والوعيد ، و ( خامساً ) قوله تعالى ( ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً ، ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً ) والاستغفار طلب المغفرة وهو غير التوبة فصرح ههنا بأنه سواء تاب أو لم يتب فإذا استغفر غفر الله له ولم يقل ومن يكسب إثماً فإنه يجد الله معذباً معاقباً بل قال ( فإنما يكسبه على نفسه ) فدل هذا على أن جانب الحسنة راجع ونظيره قوله تعالى ( إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها ) ولم يقل وإن أسأتم أسأتم لما فكأنه تعالى أظهر إحسانه بأن أعاده مرتين وستر عليه إساءته بأن لم يذكرها إلا مرة واحدة وكل ذلك يدل على أن جانب الحسنة راجع و ( سادساً ) أنا قد دللنا على أن قوله تعالى ( ويغفر ما دون لمن يشاء ) لا يتناول إلا العفو عن صاحب الكبيرة ثم إنه تعالى أعاد هذه الآية في السورة الواحدة مرتين والإعادة لا تحصن إلا للتأكيد ولم يذكر شيئاً من آيات الوعيد على وجه الإعادة بلفظ واحد لا في سورة واحدة ولا في سورتين فدل على أن عناية الله بجانب الوعد على الحسنات والعفو عن السيئات أهم . و ( سابعاً ) أن عرومات الوعد والوعيد لما تعارضت فلا بد من صرف التأويل إلى أحد الجانبين وصرف التأويل إلى الوعيد أحسن من صرفه إلى الوعد لأن العفو عن الوعيد مستحسن في العرف وإعمال الوعد مستقيم في العرف فكان صرف التأويل إلى الوعيد أولى من صرفه إلى الوعد . و ( ثامناً )

أن القرآن ملوم من كونه تعالى غافراً غفوراً غفاراً وأن له الغفران والمغفرة ، وأنه تعالى رحيم كريم ، وأن له العفو والإحسان والفضل والإفضال ، والأخيار الدالة على هذه الأشياء قد بلغت مبلغ التواتر وكل ذلك مما يؤيد كد جانب الوعد وليس في القرآن ما يدل على أنه تعالى يبعد عن الرحمة والكرم والعفو ، وكل ذلك يوجب رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد ، وتاسعها أن هذا الإنسان أتى بما هو أفضل الخيرات وهو الإيمان ولم يأت بما هو أفجع القبائح وهو الكفر بل أتى بالشئ الذي هو في طبقة القبائح ليس في الغاية والسيد الذي له عبد ثم أتى عبده بأعظم الطاعات وأتى بمصيبة متوسطة فلورجع المولى تلك المصيبة المتوسطة على الطاعة العظيمة لعمد ذلك السيد لثبته ، وؤذياً فكذا ههنا ، فلما لم يجر ذلك على الله ثبت أن الرجحان لجانب الوعد وعاشرها : قال يحيى بن معاذ الرازي : إلهي إذا كان توحيد ساعة يهدم كافر خمسين سنة فوحيد بخمسين سنة كيف لا يهدم معصية ساعة ١ إلهي لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات كان مقتضى العدل أن الإيمان لا يضر معه شيء من المعاصي وإلا فالكفر أعظم من الإيمان ! فإن يكن كذلك فلا أقل من رباه العفو . وهو كلام حسن ، الحادي عشر : أنا قد بينا بالدليل أن قوله ( ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة فلم نعمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الآية ، أما لو خصصنا عموماً الوعيد بمن يستلها لم يلزم منه إلا تخصيص الموموم ومعلوم أن التخصيص أهون من التعطيل ، قالت المعتزلة ترجيح جانب الوعيد أولى من وجوه ، أولها : هو أن الأمة اتفقت على أن الفاسق يلمن ويعد على سبيل التنكيل والعذاب وأنه أهل الحزى وذلك يدل على أنه مستحق للعقاب وإذا كان مستحقاً للعقاب استحال أن يبقى في تلك الحالة مستحقاً للنواب ، وإذا ثبت هذا كان جانب الوعيد راجحاً على جانب الوعد . أما بيان أنه يلمن فالقرآن والإجماع ، أما القرآن فقوله تعالى ( فيقاتل المؤمن ) ( وعصّب الله عليه ولهن ) وكذا قوله ( ألا لعنة الله على الظالمين ) وأما الإجماع فظاهر ، وأما أنه يمد على سبيل التنكيل فلقوله تعالى ( والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله ) وأما أنه يمد على سبيل العذاب فلقوله تعالى في الزاني ( وليشهد عذلبهما طائفة من المؤمنين ) وأما أنهم أهل الحزى فلقوله تعالى في قطاع الطريق ( إنما جزاء الذين يهايدون الله ورسوله ) إلى قوله تعالى ( ذلك لهم خزي في الدنيا ولم في الآخرة عذاب عظيم ) وإذا ثبت كون الفاسق موصوفاً بهذه الصفات ثبت أنه مستحق للعذاب والذم ومن كان مستحقاً لها دائماً متى استحقها دائماً امتنع أن يبقى مستحقاً للنواب لأن الثواب والعقاب متنافيان فالجمع بين استحقاقهما محال وإذا لم يبق مستحقاً للنواب ثبت أن جانب الوعيد راجح على جانب الوعد ، وثانيها : أن آيات الوعد عامة وآيات الوعيد خاصة والخاص مقدم على العام ، وثالثها : أن الناس جبلوا على الفساد والظلم فكانت الحاجة إلى الزجر أشد ، فكان جانب الوعيد أولى ، قلنا الجواب عن الأول من



وجوه : الأول كما وجدت آيات دالة على أنهم يلعنون ويمذنون في الدنيا بسبب معاصيهم كذلك أيضاً وجدت آيات دالة على أنهم يعظمون ويكرمون في الدنيا بسبب إيمانهم قال الله تعالى ( وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا قل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة ) فليس ترجيح آيات الوعيد في الآخرة بالآيات الدالة على أنهم يذمون ويمذنون في الدنيا بأولى من ترجيح آيات الوعد في الآخرة بالآيات الدالة على أنهم يعظمون بسبب إيمانهم في الدنيا ، الثاني : فكما أن آيات الوعد معارضة لآيات الوعيد في الآخرة فهي معارضة لآيات الوعيد والنكال في الدنيا فلم كان ترجيح آيات وعيد الدنيا على آيات وعيد الآخرة أولى من العكس ، الثالث : أنا أجمعنا على أن السارق وإن تاب إلا أنه قطع يده لا نكالا ولكن امتحاناً ، ثبت أن قوله ( نجوا بما كسبنا نكالاً ) مشروط بعدم التوبة فلم لا يجوز أيضاً أن يكون مشروطاً بعدم العفو . والرابع : أن الجواز ما جازى ويكفي وإذا كان كافياً وجب أن لا يجوز العقاب في الآخرة وإلا قدح ذلك في كونه جزياً وكافياً ثبت أن هذا ينافي بالعقاب في الآخرة ، وإذا ثبت فساد قولهم في ترجيح جانب الوعيد فنقول : الآيتان الدالتان على الوعد والوعيد موجودتان فلا بد من التوفيق بينهما فأما أن يقال العبد يصل إليه الثواب ثم ينقل إلى دار العقاب وهو قول باطل بإجماع الأمة ، أو يقال : العبد يصل إليه العقاب ثم ينقل إلى دار الثواب ويقيم هناك أبداً الأبد وهو المطلوب . أما الترجيح الثاني فهو ضيف لأن قوله ( ويفسر ما دون ذلك ) لا يتناول الكفر وقوله ( ومن يعص الله ورسوله ) يتناول الكل فكان قولنا هو الخاص والله أعلم :

الحجة السادسة : أنا قد دللنا على أن تأثير شفاعته محمد صلى الله عليه وسلم في إسقاط العقاب وذلك يدل على مذهبه في هذه المسألة .

الحجة السابعة : قوله تعالى ( إن الله يغفر الذنوب جميعاً ) وهو نص في المسألة . فان قيل هذه الآية إن دلت قائماً تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وأنتم لا تقولون بهذا المذهب ، فإدلال الآية عليه لا تقولون به وما تقولون به لا تدل الآية عليه ؟ سئلنا ذلك لكن المراد بها أنه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحمل الآية على هذا المحمل أولى لوجهين : أحدهما : أنا إذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب من غير تخصيص ، الثاني : أنه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قوله تعالى ( وأنبياء إلى ربكم وأسئلوا له من قبل أن يأتيكم العذاب ) والإجابة هي التوبة فدل على أن التوبة شرط فيه ، والجواب عن الأول . أن قوله ( يغفر الذنوب جميعاً ) وعد منه بأنه تعالى سيقطعها في المستقبل ونحن نقطع بأنه سيفعل في المستقبل ذلك فإنا نقطع بأنه تعالى سيخرج المؤمنين من النار لا محالة فيكون هذا قطعاً بالنفرا لا محالة ، وبهذا ثبت أنه لا حاجة في إجراء الآية على ظاهرها على قيد التوبة ، فهذا تمام الكلام في هذه المسألة وبالله التوفيق . ولترجع إلى تفسير الآية فنقول : إن المعتزلة فسروا كون الخطيئة محبة بكونها كبيرة محبة لثواب فاعلها ، والاعتراض عليه

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا

خَالِدُونَ ﴿٨٢﴾

من وجوه ، الأول : أنه كما أن من شرط كون السيئة محيطة بالإنسان كونها كبيرة فكذلك شرط هذه الإحاطة عدم العفو لأنه لو تحقق العفو لما تحققت إحاطة السيئة بالإنسان ، فإذا لا يثبت كون السيئة محيطة بالإنسان إلا إذا ثبت عدم العفو ، وهذا أول المسألة ويوقف الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب وهو باطل . الثاني : أنا لا نفسر إحاطة الخطيئة بكونها كبيرة بل نفسرها بأن يكون ظاهره وباطنه موصوفاً بالمعصية وذلك إنما يتحقق في حق الكافر الذي يكون صاحباً لله بقلبه ولسانه وجوارحه ، فأما المسلم الذي يكون مطيعاً لله بقلبه ولسانه ويكون صاحباً لله تعالى ببعض أعضائه دون البعض فهنا لا تتحقق إحاطة الخطيئة بالعبد ، ولا شك أن تفسير الإحاطة بما ذكرناه أولى لأن الجسم إذا مس بعض أجزاء جسم آخر دون بعض لا يقال إنه محيط به ، وعند هذا يظهر أنه لا تتحقق إحاطة الخطيئة بالعبد إلا إذا كان كافراً . إذا ثبت هذا فنقول : قوله ( فأولئك أصحاب النار ) يقتضي أن أصحاب النار ليسوا إلا هم وذلك يقتضي أن لا يكون صاحب الكبيرة من أهل النار ، الثالث : أن قوله تعالى ( فأولئك أصحاب النار ) يقتضي كونهم في النار في الحال وذلك باطل ، فوجب حمله على أنهم يستحقون النار . ونحن نقول بموجبه لكن لا نزاع في أنه تعالى هل يفعو عن هذا الحق وهذا أول المسألة ، ولنختم الكلام في هذه الآية بقاعدة فقهية : وهي أن الشرط ههنا أمران ، أحدهما : اكتساب السيئة ، والثاني : إحاطة تلك السيئة بالعبد والأجزاء الملتقى على وجود الشرطين لا يوجد عند حصول أحدهما وهذا يدل على أن من عقد العزم على شرطين في طلاق أو إعتاق أنه لا يحنث بوجود أحدهما والله أعلم .

قوله تعالى ( وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ )

أعلم أنه سبحانه وتعالى ما ذكر في القرآن آية في الوعيد إلا وذكر مجنبها آية في الوعد وذلك لقوائد : أحدها : ليظهر بذلك عدله سبحانه لأنه لما حكم بالعذاب الدائم على المصرين على الكفر وجب أن يحكم بالتعظيم الدائم على المصرين على الإيمان ، وثانيها : أن المؤمن لا بد وأن يعتدل خوفه ورجاؤه على ما قال عليه الصلاة والسلام ولو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا ، وذلك الاعتدال لا يحصل إلا بهذا الطريق ، وثالثها أنه يظهر بوعده كمال رحمة وبوعده كمال حكمة فيصير ذلك سبباً للرفق ، وههنا مسائل :

( المسألة الأولى ) العمل الصالح غاير من مسمى الإيمان لأنه تعالى قال ( وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ) فلو دل الإيمان على العمل الصالح لكان ذكر العمل الصالح بعد الإيمان تكراراً

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا  
وَذَى الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ  
وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٨٣﴾

أجاب القاضى بأن الإيمان وإن كان يدخل فيه جميع الأعمال الصالحة إلا أن قوله آمن لا يفيد إلا أنه فعل فعلا واحداً من أفعال الإيمان ، فلهذا حسن أن يقول ( والذين آمنوا وعملوا الصالحات ) والجواب : أن فعل الماضى يدل على حصول المصدر فى زمان مضى والإيمان هو المصدر فلو دل ذلك على جميع الأعمال الصالحة لكان قوله آمن دليلاً على صدور كل تلك الأعمال منه والله أعلم . ( المسألة الثانية ) هذه الآية تدل على أن صاحب الكبرة قد يدخل الجنة لانا تكلم فىمن أتى بالإيمان وبالأعمال الصالحة ثم أتى بعد ذلك بالكبرة ولم يبق عنها فهذا الشخص قبل إتيائه بالكبرة كان قد صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات فى ذلك الوقت ومن صدق عليه ذلك صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات وإذا صدق عليه ذلك وجب اندراجه تحت قوله ( أولئك أصحاب الجنة ) فيها حالون ) فإن قيل ( قوله تعالى ) ( وعملوا الصالحات ) لا يصدق عليه إلا إذا أتى بجميع الصالحات ومن جملة الصالحات التوبة فإذا لم يأت بها لم يكن آتياً بالصالحات فلا يتدرج تحت الآية قلنا : قد بينا أنه قبل الإتيان بالكبرة صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات فى ذلك الوقت وإذا صدق عليه ذلك فقد صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات لأنه متى صدق المركب يجب صدق المفرد بل إنه إذا أتى بالكبرة لم يصدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات فى كل الأوقات ، لكن قولنا آمن وعمل الصالحات أهم من قولنا إنه كذلك فى كل الأوقات أو فى بعض الأوقات والمختار فى الآية هو القدر المشترك فثبت أنه متدرج تحت حكم الوعد . بقى قولهم : إن الناس أحبط عقاب معصيته ثواب طاعته فيكون الترجيح لجانب الوعد إلا أن الكلام عليه قد تقدم .

( المسألة الثالثة ) احتج الجبائى بهذه الآية على أن من يدخل الجنة لا يدخلها تفضلاً لأن قوله ( أولئك أصحاب الجنة ) المصدر فدل على أنه ليس الجنة أصحاب إلا هؤلاء الذين آمنوا وعملوا الصالحات قلنا لا يجوز أن يكون المراد أنهم هم الذين يستحقونها فإن أعطى الجنة تفضلاً لم يدخل تحت هذا الحكم والله أعلم .

قوله تعالى ( وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحساناً وذى القربى  
واليتمى والمساكين وقولوا للناس حسناً وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتم إلا قليلاً منكم  
وأنتم معرضون ) .

اعلم أن هذا نوع آخر من أنواع النعم التي خصهم الله بها ، وذلك لأن التكليف بهذه الأشياء موصل إلى أعظم النعم وهو الجنة والموصول إلى النعمة نعمة ، فهذا التكليف لا محالة من النعم ثم إنه تعالى بين ههنا أنه كلّفهم بأشياء : التكليف الأول : قوله تعالى ( لا تعبدون إلا الله ) وفيه مسائل :  
 ( المسألة الأولى ) قرأ ابن كثير وحزة والكسائي « يعبدون » بالياء والباقون بالتاء ووجه الياء أنهم غيب أخبر عنهم ، ووجه التاء أنهم كانوا غاطلين والاختيار التاء ، قال أبو عمرو ألا ترى أنه جل ذكره قال ( وقولوا للناس حسناً ) فدلّت المخاطبة على التاء .

( المسألة الثانية ) اختلفوا في موضع « يعبدون » من الاعراب على خمسة أقوال :  
 القول الأول : قال الكسائي رفعه على أن لا يعبدوا كأنه قيل أخذنا ميثاقهم بأن لا يعبدوا إلا أنه لما أسقطت « أن » رفع الفعل كما قال طرقة :  
 ألا أيهذا اللاتخي أحضر الرغي وأن أشهد الذات هل أنت غلذلي  
 أراد أن أحضر ولذلك عطف عليه « أن » وأجاز هذا الوجه الأخفش والفراء والزجاج وقطرب وعلى بن عيسى وأبو مسلم .

القول الثاني : موضعه رفع على أنه جواب القسم كأنه قيل : وإذ أقسمنا عليهم لا يعبدون ، وأجاز هذا الوجه المبرد والكسائي والفراء والزجاج وهو أحد قولي الأخفش .  
 القول الثالث : قول قطرب : أنه يكون في موضع الحال فيكون موضعه نصباً كأنه قال : أخذنا ميثاقكم غير عابدين إلا الله .

القول الرابع : قول الفراء أن موضع « لا تعبدون » على النهي إلا أنه جاء على لفظ الخبر كقوله تعالى ( لا تضار والده بولدها ) بالرفع والمعنى على النهي ، والذي يؤكّد كونه نهياً أمور أحدها : قوله ( أيما ) وثانيها أنه ينصرف قراءة عبد الله وأبي ( لا تعبدوا ) وثالثها : أن الإخبار في معنى الأمر والنهي أكد وأبلغ من صريح الأمر والنهي لأنه كأنه سورع إلى الامتثال والانتباه فهو يخبر عنه :

القول الخامس : التقدير أن لا تعبدوا تكون « أن » مع الفعل بدلا عن الميثاق ، كأنه قيل أخذنا ميثاق بني إسرائيل بتوحيدهم .

( المسألة الثالثة ) هذا الميثاق يدل على تمام ما لا بد منه في الدين لأنه تعالى لما أمر بعبادة الله تعالى ونهى عن عبادة غيره ، ولا شك أن الأمر بعبادته والنهي عن عبادة غيره مسبوق بالعلم بذاته سبحانه وجميع ما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالعلم بوحديته وبراهمه من الأضداد والأنداد والزيادة عن الصاحبة والأولاد ، ومسبوق أيضاً بالعلم بكيفية تلك العبادة التي لا سبيل إلى معرفتها إلا بالوحي والرسالة ، فقوله ( لا تعبدون إلا الله ) يتضمن كل ما اشتمل عليه علم الكلام وعلم الفقه والأحكام لأن العبادة لا تأتي إلا بها .

التكليف الثاني : قوله تعالى ( وبألو الدين إحساناً ) ( وفيه مسائل ) :

( المسألة الأولى ) يقال : بم يتصل الباء في قوله تعالى ( وبألو الدين إحساناً ) وعلام انتصب ؟ قلنا فيه ثلاثة أقوال : الأول : قال الزجاج : انتصب على معنى أحسنوا بألو الدين إحساناً والثاني : قيل على معنى وصيناهم بألو الدين إحساناً لأن اتصال الباء به أحسن على هذا الوجه ولو كان على الأول لكان . وإلى الوالدين كأنه قيل وأحسنوا إلى الوالدين . الثالث : قيل بل هو على الخبر المعطوف على المعنى الأول يعني أن تعبوا وتعسوا .

( المسألة الثانية ) إنما أردف عبادة الله بالإحسان إلى الوالدين لوجوه : أحدها أن نعمة الله تعالى على العبد أعظم النعم فلا بد من تقديم شكره على شكر غيره ثم بعد نعمة الله نعمة الوالدين أمم النعم وذلك لأن الوالدين هما الأصل والسبب في كون الولد وجوده كما أنهما منتهان عليه بالترية ، وأما غير الوالدين فلا يصدر عنه الإنعام بأصل الوجود بل بالترية فقط فثبت أن لإنعامهما أعظم وجوه الإنعام بعد إنعام الله تعالى ، وثانيها : أن الله سبحانه هو المأثور في وجود الإنسان في الحقيقة والوالدان هما المأثران في وجوده بحسب العرف الظاهر فلما ذكر المأثر الحقيقي أردفه بالمأثر بحسب العرف الظاهر ، وثالثها : أن الله تعالى لا يطلب بإنعامه على العبد عوضاً البتة بل المقصود إنما هو محض الإنعام والوالدان كذلك فإنهما لا يطلبان على الإنعام على الولد عوضاً مائياً ولا ثواباً فإن من يشكر الميعاد يحسن إلى ولده ويريه ، فمن هذا الوجه أشبه لإنعامهما إنعام الله تعالى الرابع : أن الله تعالى لا يمل من الإنعام على العبد ولو أتى العبد بأعظم الجرائم فإنه لا يقطع عنه هود نعمة وروادف كرمه وكذا الوالدان لا يملان الولد ولا يقطعان عنه مواد منحهما وكرمهما وإن كان الولد مسيئاً إلى الوالدين . الخامس : كما أن الوالد المشتق يتصرف في مال ولده بالاسترباح وطلب الزيادة ويصونه عن البنخس والنقصان فكذا الحق سبحانه وتعالى متصرف في طاعة العبد فيصونها عن الضياع ثم إنه سبحانه يجعل أعماله التي لا تبقى كالشيء الباقي أبداً كما قال ( مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبئت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ) السادس : أن نعمة الله وإن كانت أعظم من نعمة الوالدين ولكن نعمة الله معلومة بالاستدلال ونعمة الوالدين معلومة بالضرورة إلا أنها قليلة بالنسبة إلى نعم الله فاعتدلا من هذه الجهة والرجحان لنعم الله فلا يجرم جعلنا نعم الوالدين كالتالية لنعم الله تعالى .

( المسألة الثالثة ) اتفق أكثر العلماء على أنه يجب تعظيم الوالدين وإن كانا كافرين ويدل عليه وجوه . أحدها : أن قوله في هذه الآية ( وبألو الدين إحساناً ) غير مفيد بكونهما مؤمنين أم لا ولأنه ثبت في أصول الفقه أن الحكم المرتب على الوصف مشعر بعلية الوصف فذلك هذه الآية على أن الأمر بتعظيم الوالدين لمحض كونهما والدين وذلك يقتضي العموم وهكذا الاستدلال بقوله تعالى ( وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبألو الدين إحساناً ) وثانيها : قوله تعالى ( فلا تقل فلها

أف ولا تهرما ) الآية وهذا نهاية المبالغة في المنع من إيدئتهما ، ثم إنه تعالى قال في آخر الآية (وقل رب أرهما كما زيارتي صغيراً ) فصرح ببيان السبب في وجوب هذا التعظيم . وثالثها : أن الله تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه كيف تلتطف في دعوة أبيه من الكفر إلى الإيمان في قوله ( يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يقى عنك شيئاً ) ثم إن أباه كان يؤذيه ويذكر الجواب التليظ وهو عليه السلام كان يتحمل ذلك ، وإذا ثبت ذلك في حق إبراهيم عليه السلام ثبت مثله في حق هذه الأمة لقوله تعالى (ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً) .

( المسألة الرابعة ) اعلم أن الإحسان إليهما هو ألا يؤذيها البتة ويوصل إليهما من المنافع قدر ما يحتاجان إليه فيدخل فيه دعوتهما إلى الإيمان إن كانا كافرين وأمرهما بالمعروف على سبيل الرفق إن كانا فاسقين .

التكليف الثالث : قوله تعالى ( وذى القربى ) وفيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قال الشافعي رضى الله عنه : لو أوصى لأقارب زيد دخل فيه الوارث المهرم وغير المهرم ولا يدخل الأب والابن لأنهما لا يعرفان بالقرب . ويدخل الأخفاد والأجداد وقيل لا يدخل الأصول والفروع وقيل بدخول الكل . وههنا دقيقة ، وهي أن العرب يحفظون الأجداد العالية فينسب نسبهم وكلهم أقارب ، فلو تركنا إلى الجدد العالي وحسبنا أولاده كثروا ، فلهذا قال الشافعي رضى الله عنه : يرتقى إلى أقرب جد ينسب هو إليه ويعرف به وإن كان كافراً ، وذكر الأصحاب في مثله أنه لو أوصى لأقارب الشافعي رضى الله عنه فإنا نصرفه إلى بنى شافع دون بنى المطلب وبنى جند مناف وإن كانوا أقارب لأن الشافعي ينسب في المشهور إلى شافع ودون جند مناف . قال الشيخ الفزالي : وهذا في زمان الشافعي ، أما في زماننا فلا نصرف إلا إلى أولاد الشافعي رضى الله عنه ولا يرتقى إلى بنى شافع لأنه أقرب من يعرف به أقاربه في زماننا ، أما قرابة الأم فإنها تدخل في وصية العم ولا تدخل في وصية العرب على الأظهر لأنهم لا يمدون ذلك قرابة . أما لو قال لأرحام فلان دخل فيه قرابة الأب والأم .

( المسألة الثانية ) اعلم أن حق ذى القربى كالتابع لحق الوالدين لأن الإنسان إنما يتصل به أقرباؤه بواسطة اتصالهم بالوالدين والاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذى القربى ، فهذا آخر الله ذكره عن الوالدين ، وعن أبي هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال « إن الرحم بهيمة من الرحمن فإذا كان يوم القيامة يقول - أي رب إني ظلمت ، إني أنسى إني ، إني قطعتم . قال فيصيرها : ألا ترضين أني أنقطع من قطعك وأصل من وصلك ، ثم قرأ فهل عصيت إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم » والسبب العقلي في تأكيد رعاية هذا الحق أن القرابة مظنة الاتحاد والألفة والرعاية والنصرة فلو لم يحصل شيء من ذلك لكان ذلك أشق على القلب وأبلغ في الإيذاء والإيحاء والضرورة وكلما كان أقوى كان دفعه أوجب ، فلهذا وجبت رعاية حقوق الأقارب .

التكليف الرابع : قوله تعالى ( واليتامى ) وفيه مسائلتان :

( المسألة الأولى ) اليتيم الذى مات أبوه حتى يبلغ الحلم وجمعه أيتام ويتامى كفولهم نديم ونداءى ولا يقال لمن ماتت أمه إنه يتيم . قال الزجاج : هذا فى الإنسان ، أما فى غير الإنسان فتممه من قبل أمه .

( المسألة الثانية ) اليتيم كالتالى لرعاية حقوق الأقارب وذلك لأنه لصفره لا يتنفع به وليتمه وخلوه ممن يقوم به يحتاج إلى من ينفعه والإنسان قلباً يرغب فى محبة مثل هذا وإذا كان هذا التكليف شاقاً على النفس لا جرم كانت درجته عظيمة فى الدين .

التكليف الخامس : قوله تعالى ( والمساكين ) وفيه مسائل :

( المسألة الأولى ) « والمساكين » واحدها مسكين أخذ من السكون كأن الفقر قد سكته وهو أشد فقراً من الفقير عند أكثر أهل اللغة وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه واحتجوا بقوله تعالى ( أو مسكيناً ذا منية ) وعند الشافعى رضى الله عنه الفقير أسوأ حالاً لأن الفقير اشتقاه من قفار الظهر كأن فقاره انكسر لشدة حاجته وهو قول ابن الأنبارى . واحتجوا عليه بقوله تعالى ( أما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر ) جعلهم مساكين مع أن السفينة كانت ملكاً لهم .

( المسألة الثانية ) إنما تأخرت درجتهم عن اليتامى لأن المسكين قد يكون بحيث يتنفع به فى الاستخدام فكان الميل إلى مخالطته أكثر من الميل إلى مخالطة اليتامى ، ولأن المسكين أيضاً يمكنه الاشتغال بتمهيد نفسه ومصالح معيشته ، واليتيم ليس كذلك فلا جرم قدم الله ذكر اليتيم على المسكين .

( المسألة الثالثة ) الإحسان إلى ذى القربى واليتامى لا بد وأن يكون مغايراً للزكاة لأن العطف يقتضى التغاير .

التكليف السادس : قوله تعالى ( وقولوا للناس حسناً ) وفيه مسائل .

( المسألة الأولى ) قرأ حمزة والكسائى ( حسناً ) بفتح الحاء والسين على معنى الوصف لقول كانه قال قولوا للناس قولاً حسناً ، والباقون يضم الحاء وسكون السين ، واستشهدوا بقوله تعالى ووصينا الإنسان بوالديه حسناً ) وبقوله ( ثم بدل حسناً بعد سوء ) وفيه أوجه ، الأول : قال الاخفش : معناه قولوا ذا حسن ، الثانى : يجوز أن يكون حسناً فى موضع حسناً كما تقول : رجل عدل ، الثالث : أن يكون معنى قوله ( وقولوا للناس حسناً ) أى ليحسن قولكم نصب على مصدر الفعل الذى دل عليه الكلام الأول ، الرابع : حسناً أى قول هو حسن فى نفسه لإفراط حسنه :

( المسألة الثانية ) يقال لم خوطبوا بقولوا بعد الإخبار ؟ والجواب من ثلاثة أوجه : أحدها : أنه على طريقة الالتفات كقوله تعالى ( حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم ) وثانيها : فيه حذف أى قلنا لهم قولوا ، وثالثها : الميثاق لا يكون إلا كلاماً كانه قيل قلت لا تعبدوا وقولوا

(المسألة الثالثة) اختلفوا في أن الخطاب بقوله (وقولوا للناس حسناً) من هو؟ فيحتمل أن يقال إنه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لا يعبدوا إلا الله وعلى أن يقولوا للناس حسناً ويحتمل أن يقال إنه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لا يعبدوا إلا الله ثم قال لموسى وأمنه قولوا للناس حسناً والكل يمكن بحسب اللفظ وإن كان الأول أقرب حتى تكون القصة قصة واحدة مشتملة على محاسن العادات ومكارم الأخلاق من كل الوجه.

(المسألة الرابعة) منهم من قال إنما يجب القول الحسن مع المؤمنين، أما مع الكفار والفساق فلا، والدليل عليه وجهان، الأول: أنه يجب لعنهم وذمهم والمخاربة معهم، فكيف يمكن أن يكون القول معهم حسناً، والثاني: قوله تعالى (لا يجب الله الجز بالسوء من القول إلا من ظلم) فأباح الجهر بالسوء لمن ظلم، ثم إن القائلين بهذا القول منهم من زعم أن هذا الأمر صار منسوخاً بآية القتال، ومنهم من قال إنه دخله التخصيص، وعلى هذا التقدير يحصل ههنا احتمالان أحدهما أن يكون التخصيص واقعاً بحسب الخطاب وهو أن يكون المراد قولوا للمؤمنين حسناً والثاني أن يقع بحسب الخطاب وهو أن يكون المراد قولوا للناس حسناً في الدعاء إلى الله تعالى. وفي الأمر بالمعروف، فعلى الوجه الأول ينطرق التخصيص إلى الخطاب دون الخطاب وعلى الثاني ينطرق إلى الخطاب دون الخطاب، وزعم أبو جعفر محمد بن علي الباقر أن هذا المصمم باق على ظاهره وأنه لا حاجة إلى التخصيص وهذا هو الأقوى والدليل عليه أن موسى وهرون مع جلال منعبهما أمراً بالرفق واللين مع فرعون، وكذلك محمد صلى الله عليه وسلم مأمور بالرفق وترك الغلظة وكذلك قوله تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) وقال تعالى (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم) وقوله (وإذا مروا باللغو مروا كراماً) وقوله (وأعرض عن الجاهلين) أما الذي تمسكوا به أولاً من أنه يجب لعنهم وذمهم فلا يمكنهم القول الحسن معهم، قلنا أولاً لا نسلم أنه يجب لعنهم وسبهم والدليل عليه قوله تعالى (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) سلطنا أنه يجب لعنهم لكن لا نسلم أن اللعن ليس قولاً حسناً ياتيه: أن القول الحسن ليس عبارة عن القول الذي يشتبهونه ويبحونه، بل القول الحسن هو الذي يحصل انتفاعهم به ونحن إذا لعناهم وذمناهم ليرتدعوا به عن الفعل القبيح كان ذلك المعنى نافعاً في حقهم فكان ذلك اللعن قولاً حسناً ونافعاً، كما أن تغليظ الوالد في القول قد يكون حسناً ونافعاً من حيث إنه يرتدع به عن الفعل القبيح، سلطنا أن لعنهم ليس قولاً حسناً ولكن لا نسلم أن وجوبه ينافي وجوب القول الحسن، ياتيه أنه لا منافاة بين كون الشخص مستحقاً للتعظيم بسبب إحسانه إلينا ومستحقاً للتحقير بسبب كفره، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون وجوب القول الحسن معهم، وأما الذي تمسكوا به ثانياً وهو قوله تعالى (لا يجب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) فالجواب لم لا يجوز أن يكون المراد منه كشف حال الظالم



ليحترز الناس عنه ؟ وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم ، واذكروا الفاسق بما فيه كي يحذره الناس .  
( المسألة الخامسة ) قال أهل التحقيق كلام الناس مع الناس إما أن يكون في الأمور الدينية أو في الأمور الدنيوية ، فإن كان في الأمور الدينية ، فإما أن يكون في الدعوة إلى الإيمان وهو مع الكفار أو في الدعوة إلى الطاعة وهو مع الفاسق ، أما الدعوة إلى الإيمان فلا بد وأن تكون بالقول الحسن كما قال تعالى لموسى وهرون ( فقولوا له قولاً لنا لعله يتذكر أو يخشى ) أمرهما الله تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالتهما ونهاية كفر فرعون وتمرده وعتوه على الله تعالى وقال لمحمد صلى الله عليه وسلم ( ولو كنت فظاً غليظ القلب لا نفضوا من حوالك ) الآية ، وأما دعوة الفاسق فالقول الحسن فيه معتبر ، قال تعالى ( ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ) وقال ( ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم ) وأما في الأمور الدنيوية فن المعلوم بالضرورة أنه إذا أمكن التوصل إلى الغرض بالتلطف من القول لم يحسن سواه ، فثبت أن جميع آداب الدين والدنيا داخله تحت قوله تعالى ( وقولوا للناس حسناً )

( المسألة السادسة ) ظاهر الآية يدل على أن الإحسان إلى ذي القربى واليتامى والمساكين كان واجباً عليهم في دينهم ، وكذا القول الحسن للناس كان واجباً عليهم لأن أخذ الميثاق يدل على الوجوب ، وذلك لأن ظاهر الأمر للوجوب ولأنه تعالى ذمهم على التولي عنه وذلك يفيد الوجوب والأمر في شرعنا أيضاً كذلك من بعض الوجوه وروى عن ابن عباس أنه قال : إن الزكاة نسخت كل حق ، وهذا ضعيف لأنه لا خلاف أن من اشتدت به الحاجة وشاهدناه بهذه الصفة فإنه يلزمنا التصديق عليه وإن لم يجب علينا الزكاة حتى أنه إن لم تدفع حاجتهم بالزكاة كان التصديق واجباً ولا شك في وجوب مكالة الناس بطريق لا يتضررون به .

التكليف السابع والثامن : قوله تعالى ( وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ) وقد تقدم تفسيرهما .

وأعلم أنه تعالى لما شرح أنه أخذ الميثاق عليهم في هذه التكليف الثمانية بين أنه مع إنعامه عليهم بأخذ الميثاق عليهم بكل ذلك ليقبوا فتحصل لهم المنزلة المظلمة عند ربهم تولوا وأساسوا إلى أنفسهم ولم يتلقوا نعم ربهم بالقول مع توكيد الدلائل والمواثيق عليهم وذلك يزيد في قبح ما هم عليه من الإعراض والتولي لأن الإقدام على مخالفة الله تعالى بعد أن بلغ النفاية في البيان والتوثق يكون أعظم من المخالفة مع الجهالة ، واختلفوا فيمن المراد بقوله ( ثم توليتهم ) على ثلاثة أوجه : أحدها : أنه من تقدم من بني إسرائيل ، وثانيها : أنه خطاب لمن كان في عصر النبي صلى الله عليه وسلم من اليهود ، يعني أعرضتم بعد ظهور المعجزات كإعراض أسلافكم ، وثالثها : المراد بقوله ( ثم توليتهم ) من تقدم بقوله ( وأنتم معرضون ) ومن تأخر . أما وجه القول الأول أنه إذا كان الكلام الأول في المتقدمين منهم فظاهر الخطاب يقتضي أن آخره فيهم أيضاً إلا بدليل يوجب الانصراف عن

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَضْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ (٨٤)

هذا الظاهر ، يبين ذلك أنه تعالى ساق الكلام الأول سياقه لإظهار النعم بإقامة الحجج عليهم ، ثم بين من بعد أنهم تولوا إلا قليلا منهم فأنهم بقوا على ما دخلوا فيه . أما وجه القول الثاني أن قوله ( ثم توليت ) خطاب مشافة وهو بالخاصين ألق وما تقدم حكاية ، وهو يسلفهم الغائبين ألق فكانه تعالى بين أن تلك اليهود والمواثيق كانوا هم أنفسهم بها فذلك هو لازم لكم لأنكم تعلمون ما في التوراة من حال محمد صلى الله عليه وسلم وصحة نبوته ، فيلزمكم من الحجة مثل الذي لزمهم وأنتم مع ذلك قد توليت وأعرضتم عن ذلك إلا قليلا منكم وهم الذين آمنوا وأسلموا ، فهذا محتمل ، وأما وجه القول الثالث فهو أنه تعالى لما بين أنه أنعم عليهم بتلك النعم ، ثم إنهم تولوا عنها كان ذلك دالا على نهاية فيج أفهامهم ويكون قوله ( وأنتم معرضون ) مختصا بمن في زمان محمد صلى الله عليه وسلم أي أنكم بمنزلة المتقدمين الذين تولوا بعد أخذ هذه المواثيق فانكم بعد اطلاعكم على دلائل صدق محمد صلى الله عليه وسلم وأعرضتم عنه وكفرتم به ، فكنتم في هذا الإعراض بمثابة أولئك المتقدمين في ذلك التولي والله أعلم .

قوله تعالى ( وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَضْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ) .

أعلم أن هذه الآية تدل على نوع آخر من نعم الله عليهم وهو أنه تعالى كلفهم هذا التكليف وأنهم أقروا بصحته ثم خالفوا العهد فيه .

وأما قوله ( وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ ) ففيه وجه : أحدهما . أنه خطاب لملياء اليهود في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، وثانيها : أنه خطاب مع أسلافهم ، وتقديره ( وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ آبَائِكُمْ ) . وثالثها : أنه خطاب للأسلاف وتقرير للأخلاف ومعنى ( أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ ) أمرناكم وأكفنا الأمر وقبلتم وأقررتهم بلوومه ووجوبه .

أما قوله تعالى ( لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ ) ففيه إشكال وهو أن الإنسان ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه ، وإذا كان كذلك فلا فائدة في النهي عنه . والجواب عنه من أوجه ، أحدها : أن هذا الإلجام قد يتغير كما ثبت في أهل الهند أنهم يقتلون في قتل النفس التخلص من عالم الفساد والحقق بعالم النور والصلاح أو كثير من صعب عليه الزمان وتقل عليه أمر من الأمور فيقتل نفسه فإذا اتفق كون الإنسان ملجأ إلى ترك قتل نفسه صح كونه مكلفا به ، وثانيها : المراد لا يقتل بعضهم بعضا وجعل غير الرجل نفسه إذا اتصل به نسا ودينا وهو كقوله تعالى ( فَاقتلوا أَنْفُسَكُمْ ) ،

ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتَخْرُجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحْرَمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجَهُمْ أَفْتُومِنُونَ بَعْضُ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ٨٥

وثالثها : أنه إذا قتل غيره فكأنما قتل نفسه لأنه يقتص منه ، ورأبها : لا تعرضوا لمقاتلة من يقتلكم فتكونوا قد قتلتم أنفسكم ، وخامسها : لا تسفكون دماءكم من قومكم في مصالح الدنيا بهم فتكونون مهلكين لأنفسكم .

أما قوله تعالى ( ولا تخرجون أنفسكم ) ففيه وجهان ، الأول : لا تفعلوا ما تستحقون بسببه أن تخرجوا من دياركم ، الثاني : المراد النهي عن إخراج بعضهم بعضاً من ديارهم لأن ذلك مما يعظم فيه الحجة والشدة حتى يقرب من الهلاك .

أما قوله تعالى ( ثم أفرتم وأنتم تشهدون ) ففيه وجوه ، أحدها : وهو الأقوى ، أي ثم أفرتم بالميثاق واعترفتكم على أنفسكم بلزومه وأنتم تشهدون عليها كقولك فلان مقرر على نفسه بكذا أي شاهد عليها ، وثانيها : اعترفتكم بقبوله وشهد بعض بذلك لأنه كان شائئاً فيما بينهم مشهوراً . وثالثها : وأنتم تشهدون اليوم يا معشر اليهود على إقرار أسلافكم بهذا الميثاق ، ورأبها : الإقرار الذي هو الرضا بالأمر والصبر عليه كأن يقال فلان لا يقر على الضيم فيكون المعنى أنه تعالى يأمركم بذلك ورضيتكم به فأقرتم عليه وشهدتم بوجوبه وصحته ، فإن قيل : لم قال ( أفرتم وأنتم تشهدون ) والمعنى واحد ، قلنا فيه ثلاثة أقوال : الأول أفرتم يعني أسلافكم وأنتم تشهدون الآن يعني على إقرارهم ، الثاني . أفرتم في وقت الميثاق الذي مضى وأنتم بعد ذلك تشهدون ، الثالث . أنه للتأكيد .

قوله تعالى ( ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم تظاهرون بالإثم والعدوان وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ) فجزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون (

أما قوله تعالى ( ثم أتم هؤلاء ) ففيه إشكال لأن قوله « أتم » للحاضرين و « هؤلاء » للغائبين فكيف يكون الحاضر نفس الغائب ، وجوابه من وجوه ، أحدها: تقديره ثم أتم هؤلاء ، وثانيها: تقديره ثم أتم أعي هؤلاء الحاضرين ، وثالثها: أنه بمعنى الذين وصلته « تقتلون » وموضع تقتلون رفع إذا كان خيراً ولا موضع له إذا كان صلة . قال الزجاج ، ومثله في الصلة قوله تعالى ( وما تلك يمينك يا موسى ) بمعنى وما تلك التي يمينك ، ورابعها: هؤلاء تأكيد لأنتم ، والخبر « تقتلون » ، وأما قوله تعالى ( تقتلون أنفسكم ) فقد ذكرنا فيه الوجوه ، وأصحها أن المراد يقتل بعضهم بعضاً ، وقتل البعض للبعض قد يقال فيه إنه قتل للنفس إذا كان الكل بمنزلة النفس الواحدة وبيننا المراد بالإخراج من الديار ما هو .

أما قوله تعالى ( تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قرأوا حاصم وحمة والكسائي « تظاهرون » بتخفيف الظاء ، والباقون بالتشديد فوجه التخفيف الحذف لإحدى التائين كقوله ( ولا تعاونوا ) ووجه التشديد الإدغام الثاء في الظاء ، كقوله تعالى « انا قتلتم » والحذف أخف والإدغام أدل على الأصل .

( المسألة الثانية ) اعلم أن التظاهر هو التعاون ، ولما كان الإخراج من الديار وقتل البعض بعضاً مما تعظم به الفتنة واحتيج فيه إلى اقتدار وغلبة بين الله تعالى أنهم فعلوه على وجه الاستعانة بمن يظاهرونهم على الظلم والعدوان .

( المسألة الثالثة ) الآية تدل على أن الظلم كما هو محرم فكذلك إعاقة الظالم على ظلمه محرمة ، فإن قيل : أليس أن الله تعالى لما أقدر الظالم على الظلم وأزال العوائق والموانع وسلط عليه الشهوة الداعية إلى الظلم كان قد أعانه على الظلم ، فلو كانت إعاقة الظالم على ظلمه قبيحة لوجب أن لا يوجد ذلك من الله تعالى ، والجواب : أنه تعالى وإن مكن الظالم من ذلك فقد زجره عن الظلم بالتهديد والزجر ، بخلاف المعين للظالم على ظلمه فإنه يرغبه فيه ويحسنه في حجة ويدعوه إليه فظهر الفرق .

( المسألة الرابعة ) الآية لا تدل على أن قدر ذنب المعين مثل قدر ذنب المباشر ، بل الدليل دل على أنه دونه لأن الإعاقة لو حصلت بدون المباشرة لما أثرت في حصول الظلم ولو حصلت المباشرة بدون الإعاقة لحصل الضرر والظلم ، فقلنا أن المباشرة أدخل في الحرمة من الإعاقة .

أما قوله تعالى ( وإن يأتوك أسارى فتادوم ) ففيه مسائل .

( المسألة الأولى ) قرأ نافع وحاصم والكسائي ( أسارى فتادوم ) بالالف فيها وقرأ حمة وحده بنير ألف فيها والباقون « أسارى » بالالف و « فتادوم » بنير ألف والآخرى جمع أسير كجرج وجرجى ، وفي أسارى قولان : أحدهما أنه جمع أسرى كسرى وسكاري ، والثاني : جمع أسير ، وفرق أبو عمرو بين الأسرى والأسارى ، وقال الأسارى الذين في وثاق ، والأسرى الذين في اليد ، كأنه يذهب إلى أن أسارى أشد مبالغة ، وأنكر ثعلب ذلك ، وقال

على ابن عباس : الاختيار أسارى بالآلف لأن عليه أكثر الأئمة ولأنه أدل على معنى الجمع إذ كان يقال بكثرة فيه وهو قليل في الواحد نحو شكاعى ولأنها لغة أهل الحجاز .

( المسألة الثانية ) تقدمهم وتقدمهم لثان مشهور بأن تقدمهم من القداء وهو العوض من الشيء . صيانة له ، يقال فداء فدية وتقدمهم من المفاداة .

( المسألة الثالثة ) جمهور المفسرين قالوا المراد من قوله ( تقدمهم ) وصف لهم بما هو طاعة وهو التخليص من الأسر ينذل مال أو غيره ليعودوا إلى كفرهم ، وذكر أبو مسلم أنه ضد ذلك والمراد أنكم مع القتل والإخراج إذا وقع أسير في أيديكم لم ترضوا منه إلا بأخذ مال وإن كان ذلك محرماً عليكم ثم عنده تخرجونه من الأسر ، قال أبو مسلم والمفسرون إنما أتوا من جهة قوله تعالى ( أفؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ) وهذا ضعيف لأن هذا القول راجع إلى ما تقدم من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وما أنزل عليهم ، والمراد أنه إذا كان في الكتاب الذي ممكن نبأ محمد لمجدته فقد آمنتم ببعض الكتاب وكفرتكم ببعض ، وكلا القولين يحتمل لفظ المفاداة لأن البازل عن الأسير يوصف بأنه فاداه والأخذ منه للتخليص يوصف أيضاً بذلك إلا أن الذي أجمع المفسرون عليه أقرب لأن عود قوله ( أفؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ) إلى ما تقدم ذكره في هذه الآية أولى من عوده إلى أمور تقدم ذكرها بعد آيات .

( المسألة الرابعة ) قال بعضهم : الذين أخرجوا والذين فودوا فريق واحد ، وذلك أن قريظة والنضير كانا أخوين كالأوس والخزرج فآتقروا فكانت النضير مع الخزرج وقريظة مع الأوس . فكان كل فريق يقاتل مع حلفائه وإذا غلبوا خربوا ديارهم وأخرجوهم وإذا أسر رجل من الفريقين جموا له حتى يغدوه ، فغيرتهم العرب وقالوا كيف تقاتلونهم ثم تقدمونهم فيقولون أمرنا أن نقدمهم وحرّم علينا قتالهم ولكننا نستحي أن نذل حلفاءنا ، وقال آخرون ليس الذين أخرجوهم فودوا ولكنهم قوم آخرون فعاجهم الله عليه .

أما قوله تعالى ( وهو محرم عليكم إخراجكم ) ففي قوله ( وهو ) وجهان الأول : أنه ضمير القصة والشأن كأنه قيل والقصة محرم عليكم إخراجهم ، الثاني أنه كناية عن الإخراج أعيد ذكره توكيداً لأنه فصل بينهما بكلام فوضمه على هذا رفع كأنه قيل وإخراجهم محرم عليكم ، ثم أعيد ذكر إخراجهم مبيّناً للأول .

أما قوله ( أفؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ) فقد اختلف العلماء فيه هل وجهين ، أحدهما : أخرجهم كفر ، وقداوم إيمان وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما وقادة وابن جريح ، ولم يذهبهم على القداء وإنما ذمهم على المناقضة إذ أتوا ببعض الواجب وتركوا البعض ، وقد تكون المناقضة أدخل في الذم لا يقال هب أن ذلك الإخراج معصية فلم ساءها صكراً مع أنه ثبت أن العاصي لا يكفر ، لأننا نقول لهم صرحوا أن ذلك الإخراج غير واجب

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يَخَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ  
وَلَا هُمْ يَنْصُرُونَ ﴿٨٦﴾

مع أن صريح التوراة كان دالاً على وجوبه . وثالثهما : المراد منه التنبيه على أنهم في تمسكهم بنبوة موسى عليه السلام مع التكذيب بمحمد صلى الله عليه وسلم مع أن الحجّة في أمرهما على سواء . يجرى مجرى طريقة السلف منهم في أن يؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض والكل في الميثاق سواء .  
أما قوله تعالى ( إلا خزي في الحياة الدنيا ) فأصل الخزي الذل والمقته يقال : أخزاه الله إذا مقته وأبغده ، وقيل أصله الاستحياء ، فإذا قيل أخزاه الله كأنه قيل أوقعه موقفاً يستحي منه ، وبالطبعة فالمراد منه الذم العظيم ، واختلفوا في هذا الخزي على وجوه . أحدها : قال الحسن المراد الجزية والصنار ، وهو ضيف لأنه لا دلالة على أن الجزية كانت ثابتة في شريعتهم بل إن حملنا الآية على الذين كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم صح هذا الوجه لأن من جملة الخزي الواقع بأهل الدمة أخذ الجزية منهم ، وثانيها : إخراج بني النضير من ديارهم ، وقتل بني قريظة وسبي ذراريهم ، وهذا إنما يصح لو حملنا الآية على الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ، وثالثها وهو الأول أن المراد منه الذم العظيم والتحضير البالغ من غير تخصيص ذلك ببعض الوجوه دون بعض والتكثير في قوله « خزي » يدل على أن الذم واقع في النهاية العظمى .

أما قوله ( ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب ) ففيه سؤال وهو أن عذاب الدهرية الذين ينكرون الصانع يجب أن يكون أشد من عذاب اليهود ، فكيف قال في حق اليهود ( يردون إلى أشد العذاب ) والجواب : المراد منه أنه أشد من الخزي الحاصل في الدنيا ، فلفظ « الأشد » وإن كان مطلقاً إلا أن المراد أشد من هذه الجهة .

أما قوله ( وما الله بغافل عما تعملون ) ففيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) قرأ ابن كثير ونافع وعاصم بناد الخطاب والياقون بياء الغيبة ، وجه الأول البناء على أول الكلام أفتمنون يعمض الكتاب وتكفرون يعمض ، ووجه الثاني البناء على أنه آخر الكلام واختيار الخطاب لأن عليه الأكثر ولأنه أدل على المعنى لتغليب الخطاب على الغيبة إذا اجتمعا .

( المسألة الثانية ) قوله تعالى ( وما الله بغافل عما تعملون ) تهديد شديد وزجر عظيم عن المصيبة وبشارة عظيمة على الطاعة لأن الغفلة إذا كانت بمنتهى سبغته مع أنه أقدر القادرين وصلت الحقوق لأعماله إلى مستحقها .

قوله تعالى ( أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون )

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ «٨٧»

اعلم أن الجمع بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الآخرة ممتنع غير ممكن والله سبحانه مكن المكلف من تحصيل أيهما شاء وأراد ، فإذا اشتغل بتحصيل أحدهما فقد فوت الآخر على نفسه فجعل الله ما أعرض اليهود عنه من الإيمان بما في كتبهم وما حصل في أيديهم من الكفر ولذات الدنيا كالبيع والشراء ، وذلك من الله تعالى في نهاية الذم لهم لأن المغبون في البيع والشراء في الدنيا مذموم حتى يوصف بأنه تغير في عقله فبأن يذم مشترى متاع الدنيا بالآخرة أولى .  
أما قوله تعالى ( فلا يخفف عنهم العذاب ) ففيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) في دخول الفاء في قوله ( فلا يخفف ) قولان ، أحدهما : العطف على ( اشعروا ) والقول الآخر بمعنى جواب الأمر كقولك أولئك الضلال اتبوا فلا خير فيهم والاول أوجه لأنه لا حاجة فيه إلى الإضمار .

( المسألة الثانية ) بعضهم حل التخفيف على أنه لا ينقطع بل يدوم لأنه لو انقطع لكان قد خف ، وحله آخرون على شدته لا على دوامه والاول أن يقال إن العذاب قد يخفف بالانقطاع وقد يخفف بالثقل في كل وقت أو في بعض الأوقات فإذا وصف تعالى عذابهم بأنه لا يخفف اقتضى ذلك نفي جميع ما ذكرناه .

أما قوله تعالى ( ولا هم ينصرون ) ففيه وجهان : الأكثرون حملوه على نفي النصر في الآخرة يعني أن أحدا لا يدفع هذا العذاب عنهم ولا هم ينصرون على من يريد عذابهم ومنهم من حمله على نفي النصر في الدنيا والاول أولى لأنه تعالى جعل ذلك جزاء على صنيتهم بولذلك قال ( فلا يخفف عنهم العذاب ) وهذه الصفة لا تليق إلا بالآخرة لأن عذاب الدنيا وإن حصل فيصير كالحدود التي تقام على المقصر ولأن الكفار قد يصيرون غاليين للؤمنين في بعض الأوقات .

قوله تعالى ( ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسول وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففرقاً كذبتم وفرقاً تقتلون ) .

اعلم أن هذا نوع آخر من التعم التي أفاضها الله عليهم ثم إنهم قابله بالكفر والانفال القبيحة وذلك لأنه تعالى لما وصف حال اليهود من قبل بأنهم يخالفون أمر الله تعالى في قتل

أنفسهم وإخراج بعضهم بعضاً من ديارهم وبين أنهم بهذا الصنيع اشتروا الدنيا بالآخرة زاد في تبييتهم بما ذكره في هذه الآية . أما الكتاب فهو التوراة آتاه الله إياها جملة واحدة ، روى عن ابن عباس أن التوراة لما نزلت أمر الله تعالى موسى بحملها فلم يطق ذلك ، فبعث الله لكل حرف منها ملكاً فلم يطقوا حملها فخففها الله على موسى فحملها :

وأما قوله تعالى (وقفينا من بعده الرسل) ففيه مسألتان :

(المسألة الأولى) وقفنا أنبعثنا مأخوذ من الشيء يأتي في قفاه الشيء أي بعد نحو ذنبه من الذنب ، ونظيره قوله (ثم أرسلنا ولسنا نرى) .

(المسألة الثانية) روى أن بعد موسى عليه السلام إلى أيام عيسى عليه السلام كانت الرسل تتواتر ويظهر بعضهم في أثر بعض والشرعة واحدة إلى أيام عيسى عليه السلام فانه صلوات الله عليه جاء بشرعة مجمدة ، واستدلوا على صحة ذلك بقوله تعالى (وقفينا من بعده بالرسول) فإنه يقتضي أنهم على حد واحد في الشرعة يتبع بعضهم بعضاً فيها ، قال القاضي إن الرسول الثاني لا يجوز أن يكون على شرعة الأول حتى لا يؤدي إلا تلك الشرعة ببعضها من غير زيادة ولا نقصان مع أن تلك الشرعة محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر عن الأول لأن الرسول إذا كان هذا حاله لم يمكن أن يعلم من جهة إلا ما كان قد علم من قبل أو يمكن أن يعلم من قبل فكا لا يجوز أن يبعث الله تعالى رسولا لا شرعة معه أصلاً ، تبين العقليات لهذه العلة ، فكنا القول في مسألتنا فثبت أنه لا بد في الرسل الذين جاؤا من بعد موسى عليه السلام أن يكونوا قد أتوا بشرعة جديدة إن كانت الأولى محفوظة أو مبدلة لبعض ما اندرس من الشرعة الأولى . والجواب : لم لا يجوز أن يكون المقصود من بعث هؤلاء الرسل تنفيذ تلك الشرعة السالفة على الأمة أو نوع آخر من الألفاظ لا بعثها إلا الله ، وبالجملة فالقاضي ما أتى في هذه الدلالة إلا بإعادة الدعوى ، فلم قال إنه لا يجوز بعث هؤلاء الرسل إلا لشرعة جديدة أو لإحياء شرعة اندرست وهل النزاع وقع إلا في هذا ؟

(المسألة الثالثة) هؤلاء الرسل هم : يوشع ، وشمويل (١) ، وشمعون ، ودود ، وسليمان ، وشعيا ، وأرميا ، وعزير ، وحزقييل ، وإلياس ، واليسع ، ويونس ، وزكريا ، ويحيى ، وغيرهم . أما قوله تعالى (وآتينا عيسى ابن مريم البينات) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) السبب في أن الله تعالى أجل ذكر الرسول ثم فصل ذكر عيسى لأن من قبله من الرسل جاءوا بشرعة موسى فكانوا متبعين له ، وليس كذلك عيسى لأن شرعه نسخ أكثر شرع موسى عليه السلام .

(المسألة الثانية) قيل عيسى بالسرانية أي شرع ، ومريم بمعنى الخادم وقيل مريم بالمعربة من النساء كزبر من الرجال ، وبه فسر قول روية :

(١) فالأصل المطبوع : .. ، وشمويل ، ولهم نسخة .



« قلت لرب لم تصله مريمه »

( المسألة الثالثة ) في الينات وجوه . أحدها : للمعجزات من إحياء الموتى ونحوها عن ابن عباس ، وثانيها : أنها الإنجيل . وثالثها : وهو الأقوى أن الكل يدخل فيه ، لأن المعجز بين صحة نبوته كما أن الإنجيل بين كيفية شريعته فلا يكون للتخصيص معنى .

أما قوله تعالى ( وأيدناه بروح القدس ) ففيه مسائل .

( المسألة الأولى ) قرئ . وأيدناه قرأ ابن كثير « القدس » بالتخفيف والباقون بالتثنية وهما لغتان مثل رعب ورعب .

( المسألة الثانية ) اختلفوا في الروح على وجوه . أحدها : أنه جبريل عليه السلام وإنما سمي بذلك لوجوه ، الأول : أن المراد من روح القدس الروح المقدسة كما يقال حاتم الجود ورجل صدق فوصف جبريل بذلك تشريفاً له وبياناً لعلو مرتبته عند الله تعالى . الثاني : سمي جبريل عليه السلام بذلك لأنه يمينا به الدين كما يمينا البدن بالروح فإنه هو المتولى لإنزال الوحي إلى الأنبياء والمكلفون في ذلك يحبون في دينهم . الثالث : أن الغالب عليه الروحانية وكذلك سائر الملائكة غير أن روحانيته أهم وأكمل . الرابع : سمي جبريل عليه السلام روحاً لأنه ما ضمته أصول الفصول وأرحام الأسماء ، وثانيها : المراد بروح القدس الإنجيل كما قال في القرآن ( روحاً من أسرنا ) وسمى به لأن الدين يمينا به ومصالح الدنيا تنتظم لأجله . وثالثها : أنه الإسم الذي كان يمينا به عليه السلام الموتى ، عن ابن عباس وسعيد بن جبير ، ورأبها : أنه الروح الذي نفخ فيه والقدس هو الله تعالى فنسب روح عيسى عليه السلام إلى نفسه تعظيماً له وتشريفاً ، كما يقال : بيت الله وناقة الله ، من الربيع ، وعلى هذا المراد به الروح الذي يمينا به الإنسان .

واعلم أن إطلاق اسم الروح على جبريل وعلى الإنجيل وعلى الإسم الأعظم مجاز لأن الروح هو الريح المتردد في غارق الإنسان ومنافته ومعلوم أن هذه الثلاثة ما كانت كذلك إلا أنه سمي كل واحد من هذه الثلاثة بالروح على سبيل التشبيه من حيث أن الروح كما أنه سبب حياة الرجل فكذلك جبريل عليه السلام سبب حياة القلوب بالعلوم ، والإنجيل سبب لظهور الشرائع وحياتها والاسم الأعظم سبب لأن يتوصل به إلى تحصيل الأغراض إلا أن المشابهة بين مسمى الروح وبين جبريل أهم لوجوه أحدها : لأن جبريل عليه السلام مخلوق من هواء نوراً ، لطيف فكانت المشابهة أهم فكان إطلاق اسم الروح على جبريل أولى ، وثانيها : أن هذه التسمية فيه أظهر منها فيها عدها ، وثالثها أن قوله تعالى ( وأيدناه بروح القدس ) يعني قويناه والمراد من هذه التقوية الإعانة وإسناد الإعانة إلى جبريل عليه السلام حقيقة وإسنادها إلى الإنجيل والاسم الأعظم مجاز فكان ذلك أولى ، ورأبها : وهو أن اختصاص عيسى بجبريل عليهما السلام من آكد وجوه الاختصاص بحيث لم يكن لأحد من الأنبياء عليهم السلام مثل ذلك لأنه هو الذي بشر مريم

وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ «٨٨»

بولادتها وإنما ولد عيسى عليه السلام من نفة جبريل عليه السلام وهو الذي ربه في جميع الأحوال وكان يسير معه حيث سار وكان معه حين صعد إلى السماء .

أما قوله تعالى ( أفكنا جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ) فهو نهاية الذم لهم لأن اليهود من بني إسرائيل كانوا إذا أتاهم الرسول بخلاف ما يهون كذبوه وإن نبأهم لم يقتلوه . وإنما كانوا كذلك لإرادتهم الرفعة في الدنيا وطلبهم لذاتها والترؤس على حاشتهم وأخذ أموالهم بغير حق وكانت الرسل تبطل عليهم ذلك فيكذبونهم لاجل ذلك ويوهمون عوامهم كونهم كاذبين ويحتجون في ذلك بالتحريف وسوء التأويل ، ومنهم من كان يستكبر على الأنبياء استكبار إبليس على آدم . أما قوله تعالى ( فربما كذبتم وربما نقولون ) فلقائل أن يقول : هلا قيل وربما قلتم ؟ وجوابه من وجهين : أحدهما أن يراد الحال الماضية لأن الأمر فطبع فأريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب (١) الثاني : أن يراد فربما يقتلونهم بعد لأنكم حاولتم قتل محمد ﷺ لولا أني أعصمه منكم ولذلك صرتموه وسميته له الشاة . وقال عليه السلام عند موته « ما زالت أكلة خبير تعادني . فهذا أو ان انقطاع أبرى » والله أعلم .

قوله تعالى ( وقالوا قلوبنا غلف بل لننهم الله بكفرهم قليلا ما يؤمنون )

أما الغلف فيه ثلاثة أوجه . أحدها : أنه جمع أغلف والأغلف هو ما في خلاف أى قلوبنا مشاة بأغطية ما نمة من وصول أثر دعوتك إليها ، وثانيها : روى الأصم عن بعضهم أن قلوبهم غلف بالعلم وعلوة بالحكمة فلا حاجة معيهم إلى شرح محمد عليه السلام ، وثالثها : غلف أى كالتغلف الخالي لا شئ . فيه إما يدل على صحة قولك . أما المعتزلة فإنهم اختاروا الوجه الأول ، ثم قالوا هذه الآية تدل على أنه ليس في قلوب الكفار ما لا يمكنهم معه الإيمان ، لا خلاف ولا كن ولا سد على ما يقوله المجبرة لأنه لو كان كذلك لكان هؤلاء اليهود صادقين في هذا القول فكان لا يكذبهم الله بقوله ( بل لننهم الله بكفرهم ) لأنه تعالى إنما يذم الكاذب المبطل لا الصادق الحق المنذور ، قالوا وهذا يدل على أن معنى قوله ( إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه ) وفي آذانهم وقرا ) وقوله ( إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا ) وقوله ( وجعلنا من بين أيديهم سدا ) ليس المراد كونهم ممنوعين من الإيمان بل المراد إما منع الانطاف أو تشبيه حالهم في إصرارهم على الكفر بمنزلة المجبور على الكفر . قالوا ونظير ذم الله تعالى اليهود على هذه المقالة ذم تعالى الكافرين على مثل هذه المقالة وهو قوله تعالى ( وقالوا قلوبنا في أكنة عما تدعوننا إليه وفي آذاننا وقرا ومن بيننا وبينك حجاب ) ولو كان الأمر على ما يقوله المجبرة لكان هؤلاء القوم صادقين في ذلك ولو كانوا

(١) هذا الجواب جواب عن سؤال آخر هو : هلا قيل فربما تكذبون .

وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ  
يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ

صادقين لما ذمهم بل كان الذى حكاه عنهم إظهاراً لعنهم ومسقطاً للرمم .  
واعلم أنا بينما فى تفسير الغلف وجوهاً ثلاثة فلا يجب الجرم بواحد منها من غير دليل . سلبنا أن  
المراد منه ذلك الوجه لكن لم قلت إن الآية تدل على أن ذلك القول مذموم ؟  
أما قوله تعالى ( بل لعنهم الله بكفرهم ) ففيه أجوبة ( أحدها ) هذا يدل على أنه تعالى لعنهم  
بسبب كفرهم أما لم قلتم بأنه إنما لعنهم بسبب هذه المقالة فلمله تعالى حكى عنهم قولاً ؟ بين أن  
من حالم أنهم ملعونون بسبب كفرهم ( وثانيها ) المراد من قوله ( وقالوا قلوبنا غفل ) أنهم  
ذكروا ذلك على سبيل الاستفهام بمعنى الإنكار يعنى ليست قلوبنا فى أغلاف ولا فى إعطية بل  
قوية وخواطرنا متيرة ثم إن هذه الخواطر والأفهام تأملنا فى دلائلك يا محمد فلم يجدوها شيئاً قوياً .  
فلما ذكروا هذا التصلف الكاذب لا جرم لعنهم الله على كفرهم الحاصل بسبب هذا القول ، ( وثالثها )  
لمل قلوبهم ما كانت فى الإعطية بل كانوا عالمين بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما قال  
تعالى ( يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ) إلا أنهم أنكروا تلك المعرفة وادعوا أن قلوبهم غلب وغير  
وافقة على ذلك فكان كفرهم كفر العناد فلا جرم لعنهم الله على ذلك الكفر .  
أما قوله تعالى ( قليلاً ما يؤمنون ) ففيه مسألتان .

( المسألة الأولى ) فى تفسيره ثلاثة أوجه ( أحدها ) أن القليل صفة المؤمن أى لا يؤمن  
منهم إلا القليل عن قتاده والأصم وأبى مسلم ( وثانيها ) أنه صفة الإيمان أى لا يؤمنون إلا بقليل  
مما كلفوا به لأنهم كانوا يؤمنون بالله إلا أنهم كانوا يكفرون بالرسول ( وثالثها ) معناه لا يؤمنون  
أصلاً لا قليلاً ولا كثيراً كما يقال : قليلاً ما يفعل يعنى لا يفعل البتة . قال الكسائى : تقول العرب  
مردنا بأرض قليلاً ما تنبت يريدون لا تنبت شيئاً والوجه الأول أولى لأنه نظير قوله ( بل طبع  
الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً ) ولأن الجملة الأولى إذا كان المصرح فيها ذكر القوم  
فيجب أن يتناول الاستثناء بعض هؤلاء القوم .

( المسألة الثانية ) فى انتصاب « قليلاً » وجوه . أحدها : فيما نأ قليلاً ما يؤمنون « وما »  
حزينة وهو إيمانهم ببعض الكتاب ، وثانيها : انتصب بزع الخافض أى بقليل يؤمنون ، وثالثها :  
فصاروا قليلاً ما يؤمنون .

( ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين  
كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله

## عَلَى الْكَافِرِينَ ٨٩

على الكافرين )

اعلم أن هذا نوع من قبائح اليهود . أما قوله تعالى ( كتاب ) فقد اتفقوا على أن هذا الكتاب هو القرآن لأن قوله تعالى ( مصدق لما معهم ) يدل على أن هذا الكتاب غير ما معهم وما ذاك إلا القرآن : أما قوله تعالى ( مصدق لما معهم ) ففيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) لا شبهة في أن القرآن مصدق لما معهم في أمر يتعلق بتكليفهم بصديق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة واللائق بذلك هو كونه موافقاً لما معهم في دلالة نبوته إذ تد عرفوا أنه ليس بموافق لما معهم في سائر الشرائع وعرفنا أنه لم يرد الموافقة في باب أدلة القرآن لأن جمع كتب الله كذلك ولما بطل الكل ثبت أن المراد موافقته لكتبهم فيما يختص بالنبوة وما يدل عليها من العلامات والتموت والصفات .

( المسألة الثانية ) قرئ- ( مصدقاً ) على الحال ، فإن قيل كيف جاز نصبها عن النكرة ؟ قلنا إذا وصفت النكرة تخصصت فصح انتصاب الحال هنا وقد وصف « كتاب » بقوله ( من عند الله ) .

( المسألة الثالثة ) في جواب « لما » ثلاثة أوجه ، أحدها : أنه محذوف كقوله تعالى ( ولو أن قرآنًا سيرت به الجبال ) فإن جوابه محذوف وهو . لكان هذا القرآن ، عن الانخس والرجاج ، وثانيها : أنه على التكرير لطول الكلام والجراب : كفروا به كقوله تعالى ( أيمدكم أنكم ) إلى قوله تعالى ( أنكم عرجون ) عن المبرد ، وثالثها : أن تكون الفاء جواباً للبا الأولى « وكفروا به » جواباً للبا الثانية وهو كقوله ( فلما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليكم ) الآية عن الفراء : أما قوله تعالى ( وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا ) ففي سبب النزول وجوه :

( أحدها ) أن اليهود من قبل مبعث محمد عليه السلام ونزل القرآن كانوا يستفتحون أى يسألون الفتح والصرعة وكانوا يقولون : اللهم افتح علينا وانصرنا بالني الأمي ( وثانيها ) كانوا يقولون لمخالفهم عند القتال : هذا نبى قد أظل زمانه ينصرنا عليكم ، عن ابن عباس ( وثالثها ) كانوا يسألون العرب عن مولده ويصفونه بأنه نبى من صفته كذا وكذا ويتفحصون عنه على الذين كفروا أى على مشركي العرب ، عن أبي مسلم ( ورابعها ) نزلت في بني قريظة والنضير ، كانوا يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله قبل المبعث . عن ابن عباس وقتادة والسدي ( وخامسها ) نزلت في أبحار اليهود كانوا إذا قرؤوا ذكرهم عمداً في التوراة وأنه مبعوث وأنه من العرب سألوا مشركي العرب عن تلك الصفات ليعلموا أنه هل ولد فيهم من يوافق حاله حال هذا المبعوث .

أما قوله تعالى ( فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ) ففيه مسائل .

( المسألة الأولى ) تدل الآية على أنهم كانوا عارفين بنبوته وفيه سؤال : وهو أن التوراة

بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بئسما أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده فبأقبح غضب على غضب الكافرين عذاب مهين ٩٠

قلت نقلا متواتراً ، فأما أن يقال إنه حصل فيها نعمت محمد ﷺ على سبيل التفصيل أضحى بيان أن الشخص الموصوف بالصورة الفلانية والسيرة الفلانية سيظهر في السنة الفلانية في المكان الفلاني أو لم يوجد هذا الوصف على هذا الوجه ، فإن كان الأول كان القوم مضطرين إلى معرفة شهادة التوراة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يجوز على أهل التواتر إطباقهم على الكذب وإن لم يكن الوصف على هذه الصفة لم يلزم من الأوصاف المذكورة في التوراة كون محمد ﷺ رسولا فكيف قال الله تعالى ( فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ) ؟ والجواب أن الوصف المذكور في التوراة كان وصفاً إجمالياً وأن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يعرفوا نبوته بمجرد تلك الأوصاف بل بظهور المعجزات صارت تلك الأوصاف كالمؤكد ، فهذا ذمهم الله تعالى على الإنكار .

( المسألة الثانية ) يحتمل أن يقال كفروا به لوجوه ( أحدها ) أنهم كانوا يظنون أن المبعوث يكون من بني إسرائيل لكثرة من جاء من الانبياء من بني إسرائيل وكانوا يرغبون الناس في دينه ويدعونهم إليه فلما بعث الله تعالى محمداً من العرب من نسل إسماعيل صلوات الله عليه ، عظم ذلك عليهم فأظهروا التكذيب وغالغوا طريقتهم الأولى ( وثانيها ) اعترافهم بنبوته كان يوجب عليهم ذوال رياساتهم وأمواهم فأبوا وأصروا على الإنكار ( وثالثها ) لعلمهم ظنوا أنه مبعوث إلى العرب خاصة فلا جرم كفروا به :

( المسألة الثالثة ) أنه تعالى كفرهم بعد ما بين كونهم عالمين بنبوته ، وهذا يدل على أن الكفر ليس هو الجهل بالله تعالى فقط .

أما قوله تعالى ( فلنعت الله على الكافرين ) فالمراد بالإبعاد من خيرات الآخرة ، لأن المبعد من خيرات الدنيا لا يكون ملعوناً . فان قيل أليس أنه تعالى ذكر في الآية المتقدمة ( وقولوا للناس حسناً ) وقال ( ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم ) قلنا العام قد يتطرق إليه التخصيص على أننا بينا فيما قبل أن لمن من يستحق اللعن من القول الحسن وانه أعلم .

قوله تعالى ( بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بئسما أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده فبأقبح غضب على غضب الكافرين عذاب مهين ) .  
اعلم أن البصحة عن حقيقة بئسما لا يحصل إلا في مسائل :

(المسألة الأولى) أصل نعم وبئس نعم وبئس يفتح الأول وكسر الثاني كقولنا : علم ، إلا أن ما كان ثانياً حرف حلق وهو مكسور يجوز فيه أربع لغات ، الأول : على الأصل أعني يفتح الأول وكسر الثاني . والثاني : اتباع الأول الثاني وهو أن يكون بكسر النون والعين ، وكذا يقال ثلث بكسر الفاء والحاء ، وهم وإن كانوا يفرون من الجمع بين الكسرتين إلا أنهم جوزوه هنا لكون الحرف الحلقى مستتباً لما يحاوره . الثالث : إسكان الحرف الحلقى المكسور وترك ما قبله على ما كان فيقال نعم وبئس يفتح الأول وإسكان الثاني كما يقال ثلث بكسر الفاء وإسكان الحاء ؛ الرابع : أن يسكن الحرف الحلقى وتقل كسره إلى ما قبله فيقال نعم بكسر النون وإسكان العين كما يقال ثلث بكسر الفاء وإسكان الحاء .

واعلم أن هذا التفسير الأخير وإن كان في حد الجواز عند إطلاق هاتين الكلمتين إلا أنهم جعلوه لازماً لها لخروجهما عما وضعت له الأفعال الماضية من الإخبار عن وجود المصدر في الزمان الماضي وصيرورتها كمتى مدح وذم ويراد بهما المبالغة في المدح والذم ليدل هذا التفسير اللازم في اللفظ على التفسير عن الأصل في المعنى فيقولون نعم الرجل زيد ولا يذكرونه على الأصل إلا في ضرورة الشعر كما أشهد المراد :

فقداء ابن قيس على ما أصاب الناس من شر وضر  
ما أقلت قدمي لهم نعم الساعون في الأمر المبر

(المسألة الثانية) أنهما اعلان من نعم بنعم وبئس وبئس والدليل عليه دخول التاء التي هي علامة التأنيث فيها ، فيقال نعمت وبئست ، والفراء يجعلهما بمنزلة الاسماء ويحتاج بقول حسان ابن ثابت رضي الله عنه .

ألسنا بنم الجار يؤلف يته من الناس ذا مال كثير ومعدما  
وبما روى أن أعرابيا نشر بمولودة فقيل له نعم المولود مولودك ، فقال والله ما هي بنم المولودة  
والصبريون يحسون عنه بأن ذلك بطريق الحكاية .

(المسألة الثالثة) اعلم أن «نم وبش» أصلان للصالح والرداءة ويكون فاعلها اسم يستغفر  
الجنس إما مظهرًا وإما مضمرًا ، والمظهر على وجهين ، الأول : نحو قوله : نم الرجل زيد لا تريد  
رجلا دون الرجل وإنما قصد الرجل على الإطلاق ، والثاني : نحو قوله نم غلام الرجل زيد ،  
إما قوله :

فتم صاحب قوم لا سلاح لهم وصاحب الركب عثمان بن عفانا  
فنادر وقيل كان ذلك لأجل أن قوله « وصاحب الركب » قد يدل على المقصود إذ المراد  
واحد فاذا أتى في الركب بالالف واللام فكانته قد أتى به في القوم ، وأما المضممر فكقولك نعم  
ورجل زيد ، الأصل نعم الرجل رجلا زيد ثم ترك ذكر الأول لأن التكرار المنصوب يدل عليه

ورجلا نصب على التمييز ، مثله في قولك عشرون رجلا والمميز لا يكون إلا نكرة ، ألا ترى أن أحداً لا يقول عشرون الدرهم ولو أدخلوا الألف واللام على هذا فقالوا نعم الرجل بالنصب لكان نقضاً للفرض إذ لو كانوا يريدون الإتيان بالألف واللام لرفعوا وقالوا نعم الرجل وكفوا أنفسهم مؤنة الاحتيال وإنما أضمرنا الفاعل قصداً للاختصار ، إذ كان « نعم رجلا » يدل على الجنس الذي فضل عليه .

( المسألة الرابعة ) إذا قلت نعم الرجل زيد فهو على وجهين ، أحدهما : أن يكون مبتدأ مؤخر كأنه قيل زيد نعم الرجل ، أخرت زيدا والنية به التقديم ، كما تقول مررت به المسكين تريد المسكين مررت به ، فأما الراجع إلى المبتدأ فإن الرجل لما كان شامخاً يتنظم فيه المجلس كان زيد داخلًا تحته فصار بمنزلة الذكر الذي يعود إليه ، والوجه الآخر : أن يكون زيد في قولك : نعم الرجل زيد خبر مبتدأ محذوف كأنه لما قيل نعم الرجل ، قيل من هذا الذي أتى عليه ؟ فقيل زيد أي هو زيد .

( المسألة الخامسة ) المخصوص بالمدح والذم لا يكون إلا من جنس المذكور بعد نعم وبئس كزيد من الرجال وإذا كان كذلك كان المضاف إلى القوم في قوله تعالى ( ساء مثلا القوم الذين كذبوا بآياتنا ) محذوفاً وتقديره ساء مثلا مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا ، وإذ قد حُصِنَت هذه المسائل فلنرجع إلى التفسير .

أما قوله تعالى ( بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا ) ففيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) « ما » نكرة منصوبة مفسرة لفاعل بئس بمعنى بئس الشيء شيئاً اشتروا به أنفسهم والمخصوص بالذم « أن يكفروا »

( المسألة الثانية ) في الشراء هنا قولان ، أحدهما : أنه بمعنى البيع ، ويأتي أنه تعالى لما مكن المكلف من الإيمان الذي يفرض به إلى الجنة والكفر الذي يؤدي به إلى النار صار اختياره لأحدهما على الآخر بمنزلة اختيار تملك سلمة على سلمة فإذا اختار الإيمان الذي فيه فوزه ونجائه قيل نعم ما اشتري ، ولما كان الفرض بالبيع والشراء هو إبدال ملك بملك صلح أن يوصف كل واحد منهما بأنه بائع ومشتري لوقوع هذا المعنى من كل واحد منهما فصيح تأويل قوله تعالى ( بئسما اشتروا به أنفسهم ) بأن المراد باعوا أنفسهم بكفرهم لأن الذي حصلوه على منافع أنفسهم لما كان هو الكفر صاروا بائعين أنفسهم بذلك ، والوجه الثاني : وهو الأصح عندي أن المكلف إذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله يأتي بأعمال يظن أنها تخلفه من العقاب فكأنه قد اشترى نفسه بذلك الأعمال ، فبؤلاه اليهود لما اعتقدوا فيما أنفروا به أنها تخلفهم من العقاب ، وترسلهم إلى الثواب فقد ظنوا أنهم قد اشتروا أنفسهم بها ، فذمهم الله تعالى ، وقال ( بئسما اشتروا به أنفسهم ) وهذا الوجه أقرب إلى المعنى واللفظ من الأول ، ثم إنه تعالى بين تفسير ما اشتروا به أنفسهم بقوله

تعالى (أن يكفروا بما أنزل الله) ولا شبهة أن المراد بذلك كفرهم بالقرآن لأن الخطاب في البهرد وكانوا مؤمنين بنبيه ، هم بين الوجه الذي لأجله اختاروا هذا الكفر بما أنزل الله فقال (بثبوا) وأشار بذلك إلى غرضهم بالكفر كما يقال يماذى فلان فلاناً حسداً تنبهاً بذلك على غرضه ولو لا هذا القول لجوزنا أن يكفروا جهلاً لا بثبوا .

واعلم أن هذه الآية تدل على أن الحسد حرام . ولما كان البنى قد يكون لوجوه شى بين تعالى غرضهم من هذا البنى بقوله ( أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده ) والقصة لا تليق إلا بما حكيناه من أنهم ظنوا أن هذا الفضل العظيم بالنبوة المنتظرة يحصل في قومهم فلما وجدوه في العرب حلهم ذلك على البنى والحسد .

أما قوله تعالى ( فبأى غضب على غضب ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) في تفسير الغضبين وجوه ، أحدها : أنه لا بد من إثبات سببين للغضبين أحدهما : ما تقدم وهو تكذيبهم عيسى عليه السلام وما أنزل عليه والآخر تكذيبهم محمد عليه الصلاة والسلام وما أنزل عليه فصار ذلك دخولاً في غضب بعد غضب وسخط بعد سخط من قبله تعالى لأجل أنهم دخلوا في سبب بعد سبب ، وهو قول الحسن والشعبي وعكرمة وأبى العالية وقواده ، الثاني : ليس المراد إثبات غضبين فقط بل المراد إثبات أنواع من الغضب مترادفة لأجل أمور مترادفة صدرت عنهم نحو قولهم ( عزير ابن الله . يد الله مغلوله . إن الله فقير ونحن أغنياء ) وغير ذلك من أنواع كفرهم ، وهو قول عطاء وهيب بن عمار ، الثالث : أن المراد به تأكيد الغضب وتكثيره لأجل أن هذا الكفر وإن كان واحداً إلا أنه عظيم ، وهو قول أبى مسلم الرابع : الأول بمبادتهم العجل والثاني بكتبتهم صفة محمد وجاهدتم نبوته . عن السدي .

( المسألة الثانية ) الغضب عبارة عن التغير الذى يمرض للانسان في مزاجه عند غلبان دم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكروه وذلك بحال في حق الله تعالى ، فهو محمول على إرادته لمن عصاه لا اضطرار من جهة اللعن والامر بذلك .

( المسألة الثالثة ) أنه يصح وصفه تعالى بالغضب وأن غضبه يتزايد ويكثر ويصح فيه ذلك كصحته في العذاب فلا يكون غضبه على من كفر محصلة واحدة كغضبه على من كفر بمضال كثيرة .

أما قوله تعالى ( وللكافرين عذاب مهين ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قوله ( وللكافرين عذاب مهين ) له مزية على قوله ولم عذاب مهين لأن العبارة الأولى يدخل فيها أولئك الكفار وغيرهم والعبارة الثانية لا يدخل فيها إلا هم ،

( المسألة الثانية ) العذاب في الحقيقة لا يكون مهيناً لأن معنى ذلك أنه أهان غيره وذلك مما لا يتأتى إلا فيما يعقل ، قاله تعالى هو المهين للمهينين بالعذاب الكثير إلا أن الإهانة لا



وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا نؤمن بما أنزل علينا  
ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقا لما معهم قل فلم تقتلون  
أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين «٩١»

حصلت مع العذاب جاز أن يحمل ذلك من وصفه ، فإن قيل العذاب لا يكون إلا مع الأمانة فما  
القاعدة في هذا الوصف ؟ قلنا كون العذاب مقروناً بالأمانة أمر لا بد فيه من الدليل ، فانه تعالى  
ذكر ذلك ليكون دليلاً عليه .

( المسألة الثالثة ) قال قوم : قوله تعالى ( وللكافرين عذاب مبين ) يدل على أنه لا عذاب  
إلا للكافرين ، ثم بعد تقرير هذه المقدمة احتج بهذه الآية فريقان ، أحدهما : الخوارج قالوا ثبت  
بساتر الآيات أن الفاسق يعذب ، وثبت بهذه الآية أنه لا يعذب إلا الكافر فيلزم أن يقال الفاسق  
كافر ، وثانيها : المرجئة قالوا ثبت بهذه الآية أنه لا يعذب إلا الكافر وثبت أن الفاسق ليس بكافر  
فوجب القطع بأنه لا يعذب وفناد هذين القولين لا يفي (١) .

قوله تعالى ( وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا نؤمن بما أنزل علينا ويكفرون بما  
وراءه وهو الحق مصدقا لما معهم قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين ) .

اعلم أن هذا النوع أيضاً من قبائح أفعالهم ( وإذا قيل لهم ) يعني به اليهود ( آمنوا بما أنزل الله )  
أي بكل ما أنزل الله ، والقائلون بالعموم احتجوا بهذه الآية على أن لفظة « ما » بمعنى الذي  
تفيد العموم قالوا لأن الله تعالى أمرهم بأن يؤمنوا بما أنزل الله فلما آمنوا ببعض دون  
البعض ذمهم على ذلك ولو لا أن لفظة « ما » تفيد العموم لما حسن هذا الذم ، ثم إنه تعالى حكى  
عنهم أنهم لما أمروا بذلك ( قالوا نؤمن بما أنزل علينا ) يعني بالتوراة وكتب سائر الأنبياء  
الذين أتوا بتقرير شرع موسى عليه السلام ثم أخبر الله تعالى عنهم أنهم يكفرون بما وراءه وهو  
الإنجيل والقرآن وأورد هذه الحكاية عنهم على سبيل الذم لهم وذلك أنه لا يجوز أن يقال لهم  
آمنوا بما أنزل الله إلا ولهم طريق إلى أن يعرفوا كونه منزلاً من عند الله وإلا كان ذلك تكليف  
ما لا يطاق وإذا دل الدليل على كونه منزلاً من عند الله وجب الإيمان به ، ثبت أن الإيمان  
ببعض ما أنزل الله دون البعض تناقض .

أما قوله تعالى ( وهو الحق مصدقا لما معهم ) فهو كالإشارة إلى ما يدل على وجوب الإيمان

( ١ ) وعدنا أن وصف العذاب الواقع بالكافر بأنه مبين يدل على أن العذاب غير المبين ليس للكافرين . ولما كان الأصل  
في الملح أنه لا يعذب لحينه يكون العذاب غير المبين لصاحب المرتبة الوسطى وهو الفاسق لأن مرتبته دون الملح وفوق الكافر ،

بمحمد صلى الله عليه وسلم ، ويانه من وجهين ( الأول ما دل عليه قوله تعالى ( وهو الحق ) أنه لما ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات التي ظهرت عليه ، إنه عليه الصلاة والسلام أخير أن هذا القرآن منزل من عند الله تعالى وأنه أمر المكلفين بالإيمان به وكان الإيمان به واجباً لا محالة ، وعند هذا يظهر أن الإيمان ببعض الأنبياء وبعض الكتب مع الكفر ببعض الأنبياء وبعض الكتب محال ( الثاني ) ما دل عليه قوله ( مصداقاً لما معهم ) وتقريره من وجهين ، الأول: أن مجدا صلوات الله وسلامه عليه لم يتعلم علماً ولا استفاد من أستاذ ، فلما أتى بالحكايات والقصاص موافقة لما في التوراة من غير تفاوت أصلاً علماً أنه عليه الصلاة والسلام إنما استفادها من الوحي والتزيل . الثاني : أن القرآن يدل على نبوة محمد ﷺ فلما أخبر الله تعالى عنه أنه مصدق للتوراة وجب اشتغال التوراة على الإخبار عن نبوته ، وإلا لم يكن القرآن مصداقاً للتوراة بل مكذباً لها وإذا كانت التوراة مشتملة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وهم قد اختلفوا بوجود الإيمان بالتوراة لزمهم من هذه الجهة وجوب الإيمان بالقرآن ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام .

أما قوله تعالى ( فلم تقتلون أنبياء الله من قبل ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) أنه سبحانه وتعالى بين من جهة أخرى أن دعواهم كونهم مؤمنين بالتوراة متناقضة من وجوه آخر ، وذلك لأن التوراة دلت على أن المعجزة تدل على الصدق ودلت على أن من كان صادقا فإدعاء النبوة فإن قتله كفر ، وإذا كان الأمر كذلك كان السعي في قتل يحيى وذكريا وعيسى عليهم السلام كفراً فلم يستعزم في ذلك إن صدقتم في ادعائكم كونكم مؤمنين بالتوراة ( المسألة الثانية ) هذه الآية دالة على أن المجادلة في الدين من حرف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وإن إيراد المناقضة على الخصم جائز .

( المسألة الثالثة ) قوله ( فلم تقتلون ) وإن كان خطاب مشافهة لكن المراد من تقدم من سلفهم ويدل عليه وجوه ، أحدها : أن الأنبياء في ذلك الزمان ما كانوا موجودين . وثانيها : أنهم ما أقدموا على ذلك ، وثالثها أنه لا يتأتى فيه من قبل . فأما المراد به الماضي فظاهر لأن القرينة دالة عليه . فإن قيل قوله ( آمنوا ) خطاب لهُؤُلاءِ الموجودين ( ولم تقتلون ) حكاية فعل أسلافهم فكيف وجه الجمع بينهما ؟ قلنا معناه : أنكم بهذا التكذيب خرجتم من الإيمان بما آمنتم كما خرج أسلافكم بقتل بعض الأنبياء عن الإيمان بالباقيين .

( المسألة الرابعة ) يقال كيف جاز قوله : لم تقتلون من قبل ولا يجوز أن يقال أنا أضربك أمس ؟ والجواب فيه قولان ، أحدهما : أن ذلك جائز فيما كان بمنزلة الصفة اللازمة كقولك لمن تعرفه بما سلف من قبح فعله : ويحك لم تكذب ؟ كأنك قلت لم يكن هذا من شأنك قال الله تعالى ( واتبعوا ما تتلوا الصباطين ) ولم يقل ما تلت لأنه أراد من شأنها التلاوة . والثاني : كأنه قال لم ترضون بقتل الأنبياء من قبل إن كنتم آمنتم بالتوراة والله أعلم .

وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ٩٢» وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِشَيْءٍ يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيْمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ٩٣»

قوله تعالى ﴿ ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون ﴾ اعلم أن تكرير هذه الآية يفنى عن تفسيرها والسبب في تكريرها أنه تعالى لما حكى طريقة اليهود في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ووصفهم بالنسب والتكذيب ومثلهم بسلفهم في قتلهم الأنبياء الذي يناسب التكذيب لم يل يزد عليه ، أعاد ذكر موسى عليه السلام وما جاء به من البينات وأنهم مع وضوح ذلك أجازوا أن يتخذوا العجل إلهاً وهو مع ذلك صابر ثابت على الدعاء إلى ربه والتسك بدينه وشرعه فكذلك القول في حال معكم وإن بالغم في التكذيب والإنكار . قوله تعالى ﴿ وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بشئنا يأمركم به إيمانكم إن كنتم مؤمنين ﴾ اعلم أن في الإعادة وجوهاً : أحدها أن التكرار في هذا وأمثاله للتأكيد وإيجاب الحجّة على الخصم على عادة العرب ، وثانيها : أنه إنما ذكر ذلك مع زيادة وهي قولهم (سمعنا وعصينا) وذلك يدل على نهاية لجأهم .

أما قوله تعالى ﴿ قالوا سمعنا وعصينا ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أن إظلال الجبل لا شك أنه من أعظم المخوفات ومع ذلك فقد أصروا على كفرهم وصرحوا بقومهم «سمعنا وعصينا» وهذا يدل على أن التخويف وإن عظم لا يوجب الانقياد ﴿ المسألة الثانية ﴾ الأكثرون من المفسرين اعترفوا بأنهم قالوا هذا القول ، قال أبو مسلم وجائز أن يكون المعنى سمعوه فتلقوه بالمصيان فبعد عن ذلك بالقول وإن لم يقولوه كقوله تعالى ﴿ أن يقول له كن فيكون ﴾ وكقوله « قالنا آتينا طائفتين » والاول أولى لأن صرف الكلام عن ظاهره بغير الدليل لا يجوز .

أما قوله تعالى ﴿ وأشربوا في قلوبهم العجل » ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ وأشربوا في قلوبهم حب العجل ، وفي وجه هذه الاستمارة ونجاسات الأول معناه تداعبهم حبه والحرص على عبادته كما يتداخل الصنيع الثوب ، وقوله ﴿ في قلوبهم ﴾ يسان

قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمْنُوا  
الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٩٤﴾ وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ  
عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٩٥﴾

لمكان الإعراف كقوله ( إنما يأكلون في بطونهم ناراً ) الثاني : كما أن الشرب مادة لحياة ما تخرجه الأرض فكذلك تلك المحبة كانت مادة لجميع ماصد عنهم من الأفعال .

( المسألة الثانية ) قوله ( وأشربوا ) يدل على أن فاعلاً غيرهم فعل بهم ذلك ، ومعلوم أنه لا يقدر عليه سوى الله ، أجاب المتذلة عنه من وجهين . الأول : ما أراد الله أن غيرهم فعل بهم ذلك لكنهم لفرط ولوعهم وإلغيم بعبادته أشربوا قلوبهم حبه فذكر ذلك على ما لم يسم فاعله كما يقال فلان معجب بنفسه ، الثاني أن المراد من أشرب أي زينه عندهم ودعاهم إليه كالسامري وإبليس وشياطين الإنس والجن . أجاب الأصحاب عن الوجهين بأن كلا الوجهين صرف اللفظ عن ظاهره وذلك لا يجوز المصير إليه إلا لدليل منفصل ، ولما أقننا الدلائل العقلية القطعية على أن محدث كل الأشياء هو الله لم يكن بنا حاجة إلى ترك هذا الظاهر .

أما قوله تعالى ( يكفرهم ) فالمراد باعتقادهم التشبيه على الله وتجويزهم العبادة لغيره سبحانه وتعالى أما قوله ( قل بئسما يأمركم به إيمانكم ) ففيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) المراد بئسما يأمركم به إيمانكم بالثورة لأنه ليس في الثروة عبادة العجل وإضافة الأمر إلى إيمانهم تهم كما قال في قصة شعيب ( أصلاتك تأمرك ) وكذلك إضافة الإيمان إليهم ( المسألة الثانية ) الإيمان عرض ولا يصح منه الأمر والنهي لكن الداعي إلى الفعل قد يقبضه بالأمر كقوله تعالى ( إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ) .

أما قوله تعالى ( إن كنتم مؤمنين ) فالمراد التشكيك في إيمانهم والتدح في صحفه دعواهم .

قوله تعالى ( قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ، ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين ) .

أعلم أن هذا نوع آخر من قبائحهم وهو ادعائهم أن الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس ويدل عليه وجوه : أحدها أنه لا يجوز أن يقال على طريق الاستدلال على الخصم إن كانت كذا وكذا فافعل كذا إلا والأول منحه ليصبح الزام الثاني عليه (١) وثانيها ما حكى الله عنهم في قوله ( وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى ) وفي قوله ( نحن أبناء الله

(١) في الأصل الذي أصبح عليه ( فافعل كذا لا والأول ) ولحق مل هذا لا معنى له تعيين الاستثناء ليستم الكلام . ( المصحح )

وأجابه ( وفي قوله ) وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة ( ونالها : اعتقادهم في أنفسهم أنهم م المحقون لأن النسخ غير جائز في شرعهم ، وأن سائر الفرق مبطونون ، ورابعها : اعتقادهم أن انتسابهم إلى أكبر الأنبياء عليهم السلام أعني يعقوب وإسحاق وإبراهيم يخلصهم من عقاب الله تعالى ويوصلهم إلى ثوابه ، ثم إنهم لهذه الأشياء عظموا شأن أنفسهم فكانوا يفتخرون على العرب وربما جعلوه كالحجة في أن النبي المنتظر المبشر به في التوراة منهم لا من العرب وكانوا يصرفون الناس بسبب هذه الشبهة عن اتباع محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم إن الله احتج على فساد قولهم بقوله ( قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ) ويسان هذه الملازمة أن نعم الدنيا قليلة حقيرة بالقياس إلى نعم الآخرة ، ثم إن نعم الدنيا على فاتها كانت منقصة عليهم بسبب ظهور محمد صلى الله عليه وسلم ومنازعة معهم بالجدال والقتال ، ومن كان في النعم القليلة المنقصة ، ثم إن يثق أنه بعد الموت لا بد وأن ينتقل إلى تلك النعم العظيمة فإنه لا بد وأن يكون راعياً في الموت لأن تلك النعم العظيمة مطلوبة ولا سبيل إليها إلا بالموت وما يتوقف عليه المطلوب . وجب أن يكون مطلوباً فوجب أن يكون هذا الإنسان راعياً بالموت متمنياً له ، فثبت أن الدار الآخرة لو كانت لهم خالصة لوجب أن يتمنوا الموت . ثم إن الله تعالى أخبر أنهم ما تمنوا الموت بل لن يتمنوه أبداً ، وحينئذ يلزم قطعاً بطلان ادعائهم في قولهم إن الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس .

فان قيل (١) لا نسلم أنه لو كانت لهم الدار الآخرة خالصة لوجب أن يتمنوا الموت ، قوله لأن نعم الآخرة مطلوب ولا سبيل إليه إلا بالموت والذي يتوقف عليه المطلوب لا بد وأن يكون مطلوباً . قلنا الذي يتوقف عليه المطلوب يجوز أن يكون مطلوباً نظراً إلى كونه وسيلة إلى ذلك المطلوب إلا أنه يكون مكروهاً نظراً إلى ذاته والموت مما لا يحصل إلا بالالام العظيمة وما كانوا يطبقونها فلا جرم ما تمنوا الموت .

السؤال الثاني : أنه كان لهم أن يقبلوا هذا السؤال على محمد صلى الله عليه وسلم فيقولوا إنك تدعي أن الدار الآخرة خالصة لك ولأمته دون من ينازعك في الأمر فإن كان الأمر كذلك فارض بأن تقتلك وتقتل أمته ، فإننا نراك ونرى أمته في الضرر الشديد والبلاء العظيم بسبب الجدال والقتال وبعد الموت فإنكم تتخلصون إلى نعم الجنة فوجب أن ترضوا بقتلكم

السؤال الثالث : لعلمهم كانوا يقولون الدار الآخرة خالصة لمن كان على دينهم لكن بشرط الاحتراز عن الكبر فاما صاحب الكبيرة فانه يبقى مخلداً في النار أبداً لأنهم كانوا وعيدية أو لأنهم جوزوا في صاحب الكبيرة أن يصير معذراً فلاجل هذا ما تمنوا الموت وليس لاحد أن يدفع هذا السؤال بأن مذهبهم أنه لا تمسهم النار إلا أياماً معدودة لأن كل يوم من أيام القيامة

(١) هذا في مرة قوله ( السؤال الأول ) لأنه ذكر بعده السؤال الثاني ، لكنه ذكر الرد على هذا السؤال ولم يدخل فيه كما ترى

كألف سنة مما تعدون فكانت هذه الأيام وإن كانت قليلة بحسب العدد لكنها طويلة بحسب المدة فلا جرم ماتموا للموت بسبب هذا الخوف .

السؤال الرابع : أنه عليه الصلاة والسلام نهي عن تمنى الموت فقال « لا يمتنين أحدكم الموت لضر نزل به ولكن ليقلّ اللهم احيني إن كانت الحياة خيراً لي وتوفى إن كانت الوفاة خيراً لي » وأيضاً قال الله تعالى في كتابه ( يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها ) فكيف يجوز أن ينهى عن الاستعجال ، ثم إنه يتحدث القوم بذلك .

السؤال الخامس : أن لفظ التمني مشترك بين التمني الذي هو المعنى القائم بالقلب وبين اللفظ الدال على ذلك المعنى وهو قول القائل : ليتني مت ، اليهود أن يقولوا إنك طلبت منا التمني والتقي لفظ مشترك ، فإن ذكرناه باللسان فله أن يقول ما أردت به هذا اللفظ ، وإنما أردت به المعنى الذي في القلب وإن قلنا ذلك المعنى القائم بالقلب فله أن يقول كذبتم ما أنيتم بذلك في قلوبكم ولما علم اليهود أنه أتى بلفظة مشتركة لا يمكن الاعتراض عليها لا جرم لم يلتفتوا إليه .

السؤال السادس : هب أن الدار الآخرة لو كانت لهم لوجب أن يتمنوا الموت فلم قلتم إنهم ماتموا الموت والاستدلال بقوله تعالى ( ولن يتمنوه أبداً ) ضعيف لأن الاستدلال بهذا إنما يصح لو ثبت كون القرآن حقاً ، والنزاع ليس إلا فيه (الجواب) قوله [أولاً] كون الموت متضمناً للألم يكون كالصارف عن تمنيه ، قلنا كما أن الألم الحاصل عند الحجامة لا يصرف عن الحجامة للعلم الحاصل بأن المنفعة الحاصلة بسبب الحجامة عظيمة وجب أن يكون الأمر هنا كذلك . قوله ثانياً إنهم لو طلبوا الكلام على محمد صلى الله عليه وسلم لزمه أن يرضى بالقتل ، قلنا الفرق بين محمد عليه السلام وبينهم أن محمداً كان يقول إني بمشت لتبليغ الشرائع إلى أهل التواتر ، وهذا المقصود لم يحصل بعد فلا أجل هذا لا أرضى بالقتل وأما أنهم ظنتم كذلك فظهر الفرق ، قوله ثالثاً كانوا عافيين من عقاب الكبار ، قلنا القوم ادعوا كون الآخرة خالصة لهم وذلك يؤمنهم من امتزاج ثوابها بالعقاب قوله رابعاً : نهي عن تمنى الموت قلنا هذا النهي طريقة الشرع فيجوز أن يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الأوقات ، روى أن علياً رضي الله عنه كان يطوف بين الصفيين في غلظة فقال له ابنه الحسن رضي الله عنه ما هذا بذي المحاريب فقال يا بني لا يزال أبوك أعلى الموت سقط أم عليه يسقط الموت ، وقال حمار رضي الله عنه بصفيين :

الآن ألاقى الأجابة (١) محمداً وحزبه

وقد ظهر عن الأنبياء في كثير من الأوقات تمنى الموت على أن هذا النهي يختص بسبب مخصوص فانه عليه الصلاة والسلام حرم أن يتمنى الإنسان الموت عند الشدائد لأن ذلك كالخرج والخروج عن الرضاء بما قسم الله فأين هذا من التمني الذي يدل على صحة النبوة . قوله خامساً : إنهم ما همروا أن المراد هو التقي باللسان أو بالقلب ، قلنا التمني في لغة العرب لا يعرف إلا

(١). الذي أحفظه عليه يستقيم الوزن : اليوم — أو الآن — ألقى الأجابة .

ما يظهر [منه] كما أن الخير لا يعرف إلا ما يظهر بالقول والذي في القلب من ذلك لا يسمى بهذا الاسم وأيضا فنالحال أن يقول النبي عليه الصلاة والسلام لهم تمنوا الموت ويريد بذلك ما لا يمكن الوقوف عليه مع أن الغرض بذلك لا يتم إلا بظهوره ، قوله سادساً : ما الدليل على أنه ما وجد التمني ، قلنا من وجوه ، أحدها : أنه لو حصل ذلك لنقل نقلا متواترا لأنه أمر عظيم فإن بتقدير عدمه يثبت القول بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبتقدير حصول هذا التمني يبطل القول بنبوته وما كان كذلك كان من الوقائع العظيمة فوجب أن ينقل نقلا متواترا ، ولما لم ينقل علمنا أنه لم يوجد ، وثانيها أنه عليه الصلاة والسلام مع تقدمه في الرأي والحزم وحسن النظر في العاقبة والوصول إلى المنصب الذي وصل إليه في الدنيا والدين والوصول إلى الرياسة العظيمة التي افتادها المخالف قهراً والموافق طوعاً لا يجوز وهو غيد واثق من جهة ربه بالوحي النازل عليه أن يتحداهم بأمر لا يأمن عاقبة الحال فيه ولا يأمن من خصمه أن يقهره بالدليل والحجة لأن العاقل الذي لم يجرب الأمور لا يكاد يرضى بذلك فكيف الحال في أعقل العقلاء فثبت أنه عليه الصلاة والسلام ما أقدم على تحرير هذه الأدلة إلا وقد أوحى الله تعالى إليه بأنهم لا يتمنون ، وثالثها : ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال « لو أن اليهود تمنوا الموت لمساتوا وراؤوا مقاعد من النار ولو خرج الذين يباهلون لرجعوا ليجدون أهلاً ولا مالا » وقال ابن عباس : لو تمنوا الموت لشرقوا به ولما تواتر ، وبالجمله فالأخبار الواردة في أنهم ما تمنوا بلغت مبلغ التواتر فخلصت الحجة ، فهذا آخر الكلام في تقرير هذا الاستدلال ، ولنرجع إلى التفسير .

أما قوله تعالى ( قل إن كانت لكم الدار الآخرة ) فالمراد الجنة لأنها هي المطلوبة من دار الآخرة دون النار لأنهم كانوا يزعمون أن لهم الجنة

وأما قوله تعالى ( عند الله ) فليس المراد المكان بل المنزل ولا بعد أيضا في حمله على المكان فلعل اليهود كانوا مشبهة فاعتقدوا العناية المكانية فأبطل الله كل ذلك بالدلالة التي ذكرها .

وأما قوله تعالى ( خالصة ) فنصب على الحال من الدار الآخرة أي سالمة لكم خاصة بكم ليس لأحد سواكم فيها حق ، يعني إن صح قولكم أن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى و ( الناس ) للجنس وقيل للعهد وهم المسلمون والجنس أولى لقوله إلا من كان هوداً أو نصارى ولأنهم يرجعونهم بعمود وأما قوله ( من دون الناس ) فالمراد به سوى لامتني المكان كما يقول القاتل لمن وهب منه ملكا : هذا لك من دون الناس .

وأما قوله تعالى ( فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ) فيه مشألتان :

( المسألة الأولى ) هذا أمر معلق على شرط مفقود وهو كونهم صادقين فلا يكون الأمر موجوداً والغرض منه التحدي وإظهار كذبهم في دعواهم :

( المسألة الثانية ) في هذا التمني قولان ، أحدهما : قول ابن عباس إنهم يتحدوا بأن يدهو

وَلتَجْنِبْنَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمَنِ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوْمَئِذٍ أَحَدُهُمْ لَوْ يَعْلَمُ  
أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحِّزٍ لَهُمْ مِنَ الْعَذَابِ أَنَّ يَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ ۙ

الفرقان بالموت على أى فريق كان أكذب . والثانى أن يقولوا ليتنا نموت وهذا الثانى أولى  
لأنه أقرب إلى موافقة اللفظ .

أما قوله تعالى (ولن يتمنوه) غير قاطع عن أن ذلك لا يقع فى المستقبل وهذا إخبار عن الغيب  
لأن مع توفر الدواعى على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وسهولة الإتيان بهذه الكلمة أخبر بأنهم  
لا يأتون بذلك فهذا إخبار جازم عن أمراقات الآمارات على ضده فلا يمكن الوصول إليه إلا بالوحى .

وأما قوله تعالى (أبداً) فهو غيب آخر لأنه أخبر أن ذلك لا يوجد ولا فى شيء من الأزمنة  
الآتية فى المستقبل ولا شك أن الإخبار عن عدمه بالنسبة إلى عموم الأوقات فهما غيبان .

وأما قوله تعالى ( بما قدمت أيديهم ) فبيان للعللة التى لما لا يتمنون [ الموت ] لأنهم إذا علموا  
سوء طريقتهم وكثرة ذنوبهم دعاهم ذلك إلى أن لا يتمنوا الموت .

وأما قوله تعالى ( والله عليم بالظالمين ) فهو كالزجر والتهديد لأنه إذا كان عالماً بالسوء والنجوى  
ولم يمكن إخفاء شيء عنه صار تصور المكلف لذلك من أعظم الصوارف عن المعاصى ، وإثماد كره  
الظالمين لأن كل كافر ظالم وليس كل ظالم كافراً فلما كان ذلك أعم كان أولى بالذكر فإن قيل إنه تعالى  
قال مهتأ (ولن يتمنوه أبداً) وقال فى سورة الجمعة (ولا يتمنونه أبداً) فلم ذكر مهتأ ولن وفى  
سورة الجمعة (لا) قلنا إنهم فى هذه السورة ادعوا أن الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس  
وادعوا فى سورة الجمعة أنهم أولياء لله من دون الناس والله تعالى أبطل هذين الأمرين بأنه لو كان  
كذلك لوجب أن يتمنوا الموت والدعوى الأولى أعظم من الثانية إذ السعادة القصوى هى الحصول  
فى دار الثواب ، وأما مرتبة الولاية فهى وإن كانت شريفة إلا أنها إنما تراد ليتوصل بها إلى الجنة فلما  
كانت الدعوى الأولى أعظم لاجرم بين تعالى فساد قولهم بلفظ (لن) لأنه أقوى الانطافئ النافية  
ولما كانت الدعوى الثانية ليست فى غاية العظمة لا جرم اكتفى فى إبطالها بلفظ (لا) لأنه ليس  
فى غاية القوة فى إفادة معنى النفي والله أعلم .

قوله تعالى ( ولتجنبنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف  
سنة وما هو بمزحرجه من العذاب أن يعمر والله بصير بما يعملون )

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أخبر عنهم فى الآية المقدمة أنهم لا يتمنون الموت أخبر فى هذه  
الآية أنهم فى غاية الحرص على الحياة لأن مهتأ قسماً ثالثاً وهو أن يكون الإنسان بحيث لا يتمنى  
الموت ولا يتنى الحياة فقال ( ولتجنبنهم أحرص الناس على حياة ) .



أما قوله تعالى (ولتجدنهم) فهو من وجد بمعنى علم المتدنى إلى المقولين في قوله: . وجدت زيدا ذاك حفاظ، ومفعولاه «هـ» و «أحرص» وإنما قال (على حياة) بالتشكيل لأنه حياة مخصوصة وهي الحياة المتطاوله ولذلك كانت القراءة بها أوقع من قراءة أبى «على الحياة» أما الواو في قوله (ومن الذين أشركوا) ففيه [ثلاثة أقوال]:

(أحدها) أنها واو عطف والمعنى أن اليهود أحرص الناس على حياة وأحرص من الذين أشركوا كقولك: هو أسخى الناس ومن حاتم. هذا قول الفراء والأصم، فإن قيل ألم يدخل الذين أشركوا تحت الناس؟ قلنا بلى ولكنهم أفردوا بالذكر لأن حرصهم شديد وفيه توبيخ عظيم لأن الذين أشركوا لا يؤمنون بالمعاد وما يرفون إلا الحياة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد لأنها يجتنبها فإذا زاد عليهم في الحرص من له كتاب وهو مقر بالجزاء كان حقيقاً باعظم التوبيخ فإن قيل ولم يزد حرصهم على حرص المشركين؟ قلنا لأنهم علموا أنهم صاترون إلى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك.

(القول الثاني) أن هذه الواو واو استئناف وقد تم الكلام عند قوله «على حياة» [و] تقديره ومن الذين أشركوا أما يود أحدهم على حذف الموصوف كقوله (وما منا إلا له مقام معلوم).

(القول الثالث) أن فيه تقدماً وتأخيراً وتقديره . ولتجدنهم وطائفة من الذين أشركوا أحرص الناس على حياة، ثم فسر هذه الحجة بقوله (يود أحدهم لو يعمر ألف سنة) وهو قول أبى مسلم، والقول الأول أولى لأنه إذا كانت القصة في شأن اليهود خاصة فالإتيان بالظاهر أن يكون المراد: ولتجدن اليهود أحرص على الحياة من سائر الناس ومن الذين أشركوا ليكون ذلك أبلغ في إعطال دعواهم وفي إظهار كذبهم في قولهم: إن الدار الآخرة لنا لا لتبئنا والله أعلم.

(المسألة الثانية) اختلفوا في المراد بقوله تعالى (ومن الذين أشركوا) على ثلاثة أقوال قيل المجوس لأنهم كانوا يقولون للملكهم: عش ألف نيزوز وألف مهرجان، وعن ابن عباس هو قول الأعاجم: زى هزار سال، وقيل المراد مشركوا العرب وقيل كل مشرك لا يؤمن بالمعاد، لأننا بينا أن حرص هؤلاء على الدنيا ينبغي أن يكون أكثر وليس المراد من ذكر ألف سنة قول الأعاجم عش ألف سنة، بل المراد به التشكيل وهو معروف في كلام العرب.

أما قوله تعالى (يود أحدهم لو يعمر ألف سنة) فالمراد أنه تعالى بين بعدم عن نفي الموت من حيث إنهم يمتنون هذا البقاء ويحرصون عليه هذا الحرص الشديد، ومن هذا حاله كيف يتصور منه نفي الموت؟

أما قوله تعالى (وما هو بمزحجه من العذاب أن يعمر) ففيه مسألتان: (المسألة الأولى) في أن قوله (وما هو) كناية عماذا؟ فيه ثلاثة أقوال، أحدها أنه كناية عن «أحدهم» الذي جرى ذكره أى وما أحدهم بمن يزحجه من النار تعميره، وثانيها: أنه ضمير لما دل عليه «يعمر» من مصيره (وأن يعمر) يدل منه، وثالثها: أن يكون مبهما (وأن يعمر) مرصحه

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ «٩٧» مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ «٩٨»

(المسألة الثانية) الزحزحة التبعيد والإعلاء ، قال القاضي والمراد أنه لا يؤثر في إزالة العذاب أقل تأخير ولو قال تعالى : وما هو ببعده ويمتجه لم يدل على قلة التأخير كدلالة هذا القول .  
وأما قوله تعالى ( والله بصير بما يعملون ) فاعلم أن البصر قد يراد به العلم يقال إن فلان بصير بهذا الأمر ، أى معرفة ، وقد يراد به أنه على حفة ولو وجدت الميصرات لأبصرها وكلا الوصفين يصحان عليه سبحانه إلا أن من قال : إن في الأعمال ما لا يصح أن يرى حمل هذا البصر على العلم لا محالة والله أعلم :

قوله تعالى ( قل من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين ، من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين ) اعلم أن هذا النوع أيضاً من أنواع قبائح اليهود ومنكرات أقوالهم وأفعالهم وفيه مسائل :

( المسألة الأولى ) أن قوله تعالى ( قل من كان عدوا لجبريل ) لا بد له من سبب وأمر قد ظهر من اليهود حتى يأمره تعالى بأن يخاطبهم بذلك لأنه يجرى مجرى الحاجة ، فاذا لم يثبت منهم في ذلك أمر لا يجهز أن يأمره الله تعالى بذلك والمفسرون ذكروا أمورا أحدها : أنه عليه الصلاة والسلام لما قدم المدينة أتاه عيد الله بن سوريا فقال يا محمد كيف توكلت ، فقد أخبرنا عن نوم النبي الذي يحى في آخر الزمان ؟ فقال عليه السلام « تمام عني ولا ينأى قلبي » قال صدقت يا محمد فأخبرني عن الولد أمن الرجل يكون أم من المرأة ؟ فقال أما العظام والعصب والعروق فمن الرجل وأما اللحم والدم والظفر والشعر فمن المرأة فقال صدقت . فبال الرجل يشبه أعمامه دون أخواله أو يشبه أخواله دون أعمامه ؟ فقال أيهما غلب ماء صاحبه كان الشبه له ، قال صدقت فقال أخبرني أى الطعام حرم إسرائيل على نفسه وفي التوراة أن النبي الأسمى يخبر عنه ؟ فقال عليه السلام « أنشدكم بالله الذى أنزل التوراة على موسى هل تعلمون أن إسرائيل مرضى مرضاً شديداً فطال سقمه فندرت له نذراً أن عافاه الله من سقمه ليحرم على نفسه أحب الطعام والشراب وهو لحان الإبل وألبانها » فقالوا نعم . فقال له بقيت خصلة واحدة إن قلتها أنتمت بك ، أى ملك يأتيك بما تقول عن الله ؟ قال جبريل . قال إن ذلك عدونا ينزل بالقتال والشدة ، ورسولنا ميكائيل يأتى بالبشر والرخاء فلنراك هو الذى يأتيك أمنا بك ، فقال عمر وما مبدأ هذه العداوة ؟ فقال ابن سوريا

مبدأ هذه العداوة أن الله تعالى أنزل على نبينا أن بيت المقدس سيخرب في زمان رجل يقال له يختصر ووصفه لنا فطلبناه فلما وجدناه بئسنا لقتله رجلا فدفع عنه جبريل وقال إن سلطكم الله على قتلته فهذا ليس هو ذلك الذي أخبر الله عنه أنه سيخرب بيت المقدس فلا فائدة في قتله، ثم إنه كبر وقوى وملك وغرانا وخرب بيت المقدس وقتلنا، فلذلك اتخذناه عدوا، وأما ميكائيل فإنه عدو جبريل فقال عمر: فإني أشهد أن من كان عدوا لجبريل فهو عدو لميكائيل وهما عنوان لمن عاداهما فأذكر ذلك على عمر فأئز الله تعالى هاتين الآيتين. وثانيها: روى أنه كان لعمراؤهم بأعلى المدينة وكان يمر على مدراس اليهود وكان يجلس إليهم ويسمع كلامهم فقالوا يا عمر قد أحببتنا وإنا لنطمع فيك فقال: والله ما أجيتكم لحبكم ولا أسألكم لأنني شاك في ديني وإنما أدخل عليكم لأزدد بصيرة في أمر محمد صلى الله عليه وسلم وأرى آثاره في كتابكم ثم سالمهم عن جبريل فقالوا ذلك عدونا يطلع محمدا على أسرارنا وهو صاحب كل خسف وعذاب وإن ميكائيل يحبني بالحبس والسلم فقال لهم وما نزلتهما من الله؟ قالوا أقرب منزلة، جبريل عن بيته وميكائيل عن يساره وميكائيل عدو لجبريل فقال عمر: لئن كان كما تقولون فاهما يمدون ولا تم أ كفر من الحبر، ومن كان عدو لأحدهما كان عدوا للآخر ومن كان عدوا لهما كان عدوا لله، ثم رجم عمر فوجد جبريل عليه السلام قد سبقه بالوحي فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لقد وافقك ربك يا عمر. قال عمر لقد رأيته في دين بعد ذلك أصلب من الحبر، وثالثها: قال مقاتل زعمت اليهود أن جبريل عليه السلام عدونا، أمر أن يجعل النبوة فينا لجمليها في غيرنا فأرسل الله هذه الآيات.

واعلم أن الأقرب أن يكون سبب عداوتهم له أنه كان ينزل القرآن على محمد عليه السلام لأن قوله (من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك ياذن الله) مشعر بأن هذا التنزيل لا ينبغي أن يكون سببا للعداوة لأنه إنما فعل ذلك بأمر الله فلا ينبغي أن يكون سببا للعداوة وتقرر هذا من وجوه، أولها: أن الذي نزله جبريل من القرآن بشارة المطيعين بالثواب وإنذار العصاة بالعقاب والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لم يكن ذلك باختياره بل بأمر الله الذي يعرفون أنه لا يعصى عن أمره ولا سبيل إلى مخالفة فعداوة من هذا سبيله توجب عداوة الله وعداوة الله كفر، فيلزم أن عداوة من هذا سبيله كفر، وثانيها: أن الله تعالى لو أمر ميكائيل بأنزال مثل هذا الكتاب فلما أن يقال إنه كان يتمرّد أو يأتي عن قول أمر الله وذلك غير لائق بالملك الموصوفين أو كان يقبله ويأتي به على وفق أمر الله فيحتد بوجهه على ميكائيل ما ذكره على جبريل عليهما السلام فالوجه في تخصيص جبريل بالعداوة؟ وثالثها: أن إزال القرآن على محمد كاشق على اليهود فأزال التوراة على موسى شق على قوم آخرين، فإن اقتضت قرعة بعض الناس لإزال القرآن فبعضه فلتقتض قرعة أولئك المتقدمين إزال التوراة على موسى عليه السلام فبعضه ومعلوم أن كل ذلك باطل فثبت بهذه الوجوه فساد ما قالوه.

( المسألة الثانية ) من الناس من استبعد أن يقول قوم من اليهود : إن جبريل عدوهم قالوا : لانا نرى اليهود في زماننا هذا مطبقين على إنكار ذلك مصرين على أن أحداً من سلفهم لم يقل بذلك ، وأعلم أن هذا باطل لأن حكاية الله أصدق ، ولأن جهلهم كان شديداً وهم الذين قالوا ( اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة )

( المسألة الثالثة ) قرأ بن كثير « جبريل » بفتح الجيم وكسر الراء من غير همز ، وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم بفتح الجيم والراء مهموزاً والباءون بكسر الجيم والراء غير مهموز بوزن قنديل وفيه سبع لغات ثلاث منها ذكرناها ، وجبرائيل على وزن جبراعل وجبرائيل على وزن جبراعيل وجبرائيل على وزن جبرين بالنون ومنع الصرف للتعريف والعجمة .

( المسألة الرابعة ) قال بعضهم : جبريل معناه عبد الله ، ذ « جبر » عبد و « ايل » الله : وعيكائيل عبد الله وهو قول ابن عباس وجماعة من أهل العلم ، قال أبو علي السوسي : هذا لا يصح لوجوب أحدما : أنه لا يعرف من أسماء الله و « ايل » والثاني أنه لو كان كذلك لكان آخر الاسم مجروراً (١) أما قوله تعالى ( فإنه نزل على فليك ) فقيه مؤلات :

( السؤال الأول ) الهاء في قوله تعالى « فإنه » وفي قوله « نزل » إلى ماذا يعود ؟ الجواب فيه قولان ، أحدهما أن الهاء الأولى تعود على جبريل والثانية على القرآن وإن لم يجر له ذكر لأنه كالمعلوم كقوله ( ما ترك على ظهرها من دابة ) يعني على الأرض وهذا قول ابن عباس وأكثر أهل العلم . أي إن كانت عدوتهم لأن جبريل ينزل القرآن فإنما ينزله بإذن الله قال صاحب الكشف إضمار ما لم يسبق ذكره فيه لفظة لشأن صاحبه حيث يعمل لفرط شهرته كأنه يدل على نفسه ويكتفى عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته ، وثانيهما : المعنى فإن الله نزل جبريل عليه السلام لا أنه نزل نفسه

( السؤال الثاني ) القرآن إنما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم فما السبب في قوله نزل على قلبك ؟ الجواب : هذه المسألة ذكرناها في سورة الشعراء في قوله ( نزل به الروح الأمين ، على قلبك ) وأكثر الأمة على أنه أنزل القرآن عليه لا على قلبه إلا أنه خص القلب بالذكر لأجل أن الذي نزل به ثبت في قلبه حفظاً حتى أداه إلى أمته فلما كان سبب تمسكه من الأداء ثباته في قلبه حفظاً جاز أن يقال نزل على قلبك وإن كان في الحقيقة نزل عليه لا على قلبه .

( السؤال الثالث ) كان حق الكلام أن يقال هل قلبي ، والجواب : جاءت على حكاية كلام الله كما تكلم به كأنه قيل : قل ما تكلمت به من قولي ، من كان عدواً لجبريل فإنه نزل على قلبك .

( السؤال الرابع ) كيف استقام قوله ( فإنه نزل ) جراء للشرط ؟ والجواب فيه وجهان : الأول : أنه سبحانه وتعالى بين أن هذه السداوة فاسدة لأنه ما أتى إلا أنه أمر بإزالة كتاب فيه الهداية والبشارة فأنزله ، فهو من حيث إنه مأمور وجب أن يكون معقولاً ، ومن حيث إنه أتى

(١) كلام السوسي إنما يأتي لأن « جبر » و « ايل » عريتين ولكنهما عبرانيتان . والاحاطة في اللغة العبرانية لا ترجع كسر الاسم بأحبارها معطفاً إليه .

بالهداية والبشارة يجب أن يكون مشكوراً فكيف تليق به العداوة ، والثاني : أنه تعالى بين أن اليهود إن كانوا يعادونه فيحق لهم ذلك ، لأنه نزل عليك الكتاب برهاناً على نبوتك ، ومصداقاً لصدقتك وهم يكرهون ذلك فكيف لا يبنضون من أكد عليهم الأمر الذي يكرهونه :

أما قوله تعالى ( ياذا الله ) فالأظهر بأمر الله وهو أولى من تفسيره بالعلم لوجوه (أولها) أن الإذن حقيقة في الأمر مجاز في العلم واللفظ واجب الحمل على حقيقته ما أمكن ( وثانيها ) أن إنزاله كأن من الواجبات والوجوب مستفاد من الأمر لا من العلم ( وثالثها ) أن ذلك الإنزال إذا كان عن أمر لازم كان أوكد في الحجّة .

أما قوله تعالى ( مصداقاً لما بين يديه ) فمعمول على ما أجمع عليه أكثر المفسرين من أن المراد ما قبله من كتب الأنبياء ولا معنى لتخصيص كتاب دون كتاب ومنهم من خصه بالتوراة وزعم أنه أشار إلى أن القرآن يوافق التوراة في الدلالة على نبوة محمد ﷺ . فان قيل أليس أن شرائع القرآن مخالفة لشرائع سائر الكتب فلم صار بأن يكون مصداقاً لما لكونها متوافقة في الدلالة على التوحيد ونبوة محمد أولى بأن يكون غير مصدق لها ؟ قلنا الشرائع التي تشتمل عليها سائر الكتب كانت مقدرة بتلك الأوقات ومنتهية في هذا الوقت بناء على أن النسخ بيان انتهاء مدة العبادة ، وحيث لا يكون بين القرآن وبين سائر الكتب اختلاف في الشرائع .

أما قوله تعالى ( وهدي ) فالمراد به أن القرآن مشتمل على أمرين ( أحدهما ) بيان ما وقع التكليف به من أعمال القلوب وأعمال الجوارح وهو من هذا الوجه هدى ( وثانيهما ) بيان أن الآتي بتلك الأعمال كيف يكون ثوابه وهو من هذا الوجه بشرى ، ولما كان الأول مقدماً على الثاني في الوجود لا جرم قدم الله لفظ الهدى على لفظ البشرى ، فان قيل ولم خص كونه هدى وبشرى بالمؤمنين مع أنه كذلك بالنسبة إلى الكل ؟ الجواب من وجهين ، الأول : أنه تعالى إنما خصهم بذلك ، لأنهم هم الذين اعتدوا بالكتاب فهو كقوله تعالى ( هدى للبتقين ) والثاني : أنه لا يكون بشرى إلا للمؤمنين ، وذلك لأن البشرى عبارة عن الخبر القابل على حصول الخير العظيم وهذا لا يحصل إلا في حق المؤمنين ، فلذا خصهم الله به .

أما الآية الثانية وهي قوله تعالى ( من كان عدواً لله وملائكته ) فاعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى ( من كان عدواً لجبريل ) لاجل أنه نزل القرآن على قلب محمد ، وجب أن يكون عدواً لله تعالى ، بين في هذه الآية أن من كان عدواً لله كان عدواً له ، فيبين أن في مقابلة عداوتهم ما يعظم ضرر الله عليهم وهو عداوة الله لهم لأن عداوتهم لا تؤثر ولا تنفع ولا تضر ، وعداؤه تعالى تؤدي إلى العذاب الدائم الأليم الذي لا ضرر أعظم منه ، وههنا سوالات :

( السؤال الأول ) كيف يجوز أن يكونوا أعداء الله ومن حق العداوة الإضرار بالعدو وذلك حال على الله تعالى ؟ والجواب : أن معنى العداوة على الحقيقة لا يصح إلا فيما لأن العدو

التعير هو الذي يريد إزلال المضارب به ، وذلك محال على الله تعالى بل المراد منه أحد وجهين ، إما أن يعادوا أولياء الله فيكون ذلك عداوة لله كقوله (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) وكقوله (إن الذين يؤذون الله ورسوله) لأن المراد بالآيتين أولياء الله دونه لاستحالة المحاربة والأذية عليه وإما أن يراد بذلك كراهتهم القيام بطاعته وعبادته وببدم عن التمسك بذلك فلما كان العدو لا يكاد يوافق عدوه أو ينقاد له شبه طريقته في هذا الوجه بالعداوة ، فأما عداوتهم لجبريل والرسول فصحيحة لأن الإضرار جائز عليهم لكن عداوتهم لا تؤثر فيهم لمعجزهم عن الأمور المؤثرة فيهم ، وعداوتهم مؤثرة في اليهود لأنها في الساجل تقتضي الذلة والمسكنة ، وفي الآجل تقتضي العذاب الدائم .

(السؤال الثاني) لما ذكر الملائكة فلم أعاد ذكر جبريل وميكائيل مع اندراجهما في الملائكة ؟ الجواب لوجهين ، الأول : أفردهما بالذكر لفضلهما كأنهما لكامل فضلهما صارا جنساً آخر سوى جنس الملائكة ، الثاني : أن الذي جرى بين الرسول واليهود هو ذكرهما والآية إنما نزلت بسببهما ، فلا جرم نص على اسميهما ، واعلم أن هذا يقتضي كونهما أشرف من جميع الملائكة وإلا لم يصح هذا التأويل ، وإذا ثبت هذا فنقول : يجب أن يكون جبريل عليه السلام أفضل من ميكائيل لوجوه ، أحدها : أنه تعالى قدم جبريل عليه السلام في الذكر ، وتقديم المفضل على المفضول في الذكر مستقيم عرفاً فوجب أن يكون مستقيماً شرعاً لقوله عليه السلام « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » وثانيها : أن جبريل عليه السلام ينزل بالقرآن والوحي والعلم وهو مادة بقاء الأرواح ، وميكائيل ينزل بالخصب والأمطار وهي مادة بقاء الأبدان ، ولما كان العلم أشرف من الأغذية وجب أن يكون جبريل أفضل من ميكائيل ، وثالثها : قوله تعالى في صفة جبريل (مطاع ثم أمين) ذكره بوصف المطاع على الإطلاق ، وظاهره يقتضي كونه مطاعاً بالنسبة إلى ميكائيل فوجب أن يكون أفضل منه .

(المسألة الثانية) قرأ أبو عمرو وحفص عن حاصم ميكال بوزن قطار ، ونافع ميكائيل محتلة ليس بعد الهجاء على وزن ميكايل ، وقرأ الباقون ميكائيل على وزن ميكايل ، وفيه لغة أخرى ميكئيل على وزن ميكييل ، وميكئيل كيكييل ، قال ابن جني : العرب إذا نظفت بالأصمى خلطت فيه .

(المسألة الثالثة) الولو في جبريل وميكال قيل واو العطف ، وقيل بمعنى أو يعني من كان عدواً لأحد من هؤلاء فإن الله عدو لجميع الكافرين .

(المسألة الرابعة) (عدو للكافرين) أراد عدو لهم إلا أنه جاء بالظاهر ليدل على أن الله تعالى إنما عاداهم لكفرهم وأن عداوة الملائكة كفر .

وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ ﴿٩٩﴾

قوله تعالى ( ولقد أنزلنا إليك آيات بينات وما يكفر بها إلا الفاسقون )

اعلم أن هذا نوع آخر من قبائحهم وضائعهم قال ابن عباس : إن اليهود كانوا يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه فلما بعث من العرب كفروا به وجحدوا ما كانوا يقولون فيه فقال لهم معاذ بن جبل يا معشر اليهود اتقوا الله وأسلوا فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد ونحن أهل الشرك ونخبرونا أنه مبعوث وتصفون لنا صفته ، فقال بعضهم ما جاءنا بشيء من البينات وما هو بالذي كنا نذكر لكم فأنزل الله تعالى هذه الآية وههنا مسائل :

( المسألة الأولى ) الأظهر أن المراد من الآيات البينات آيات القرآن الذي لا يأتي بمثله الجن والإنس ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ، وقال بعضهم لا يمتنع أن يكون المراد من الآيات البينات القرآن مع سائر الدلائل نحو امتناعهم من المباحلة ومن تمى الموت وسائر المعجرات نحو إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونوع المساء بين أصابعه وانشقاق القمر . قال القاضي : الأولى تخصيص ذلك بالقرآن لأن الآيات إذا قرئت إلى التزويل كانت أخضر بالقرآن والله أعلم .

( المسألة الثانية ) الوجه في تسمية القرآن بالآيات وجوه ، أحدها : أن الآية هي الدالة وإذا كانت ألباحث القرآن دالة بفصاحتها على صدق المدعى كانت آيات ، وثانيها : أن منها ما يدل على الإخبار عن الغيوب فهي دالة على تلك الغيوب ، وثالثها : أنها دالة على دلائل التوحيد والنبوة والشرائع فهي آيات من هذه الجهة ، فإن قيل : الدليل لا يكون إلا بيناً فامعنى وصف الآيات بكونها بينة ، وليس لاحد أن يقول المراد كون بعضها أبين من بعض لأن هذا إنما يصح لو أمكن في العلوم أن يكون بعضها أقوى من بعض وذلك محال ، وذلك لأن العالم بالشيء إما أن يحصل معه تجويز فيض ما اعتقده أولاً يحصل ، فإن حصل معه ذلك التجويز لم يكن ذلك الاعتقاد حلياً وإن لم يحصل استحالة أن يكون شيء آخر أكد منه . قلنا : التفاوت لا يقع في نفس العلم بل في طريقه ؛ فإن العلوم تنقسم إلى ما يكون طريق تحصيله والدليل الدال عليه أكثر مقدمات فيكون الوصول إليه أصعب ، وإلى ما يكون أقل مقدمات فيكون الوصول إليه أقرب وهذا هو الآية البينة .

( المسألة الثالثة ) الإنزال عبارة عن تحريك الشيء من الأعلى إلى الأسفل وذلك لا يتحقق إلا في الجسمي فهو على هذا الكلام محال لكن جبريل لما نزل من الأعلى إلى الأسفل وأخبر به سمى ذلك إنزالاً .

أما قوله ( وما يكفر بها إلا الفاسقون ) ففيه مسائل :

أَوْ كُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (١٠٠)

(المسألة الأولى) الكفر بها من وجوب (أحدهما) جموعهما مع العلم بصحتها (والثاني) جموعهما مع الجهل، ترك النظر فيها والإعراض عن دلائلها وليس في الظاهر تخصيص قيدخل الكل فيه.

(المسألة الثانية) القبح في اللغة خروج الإنسان عما حمله قال الله تعالى (إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه) وتقول العرب للنواة إذا خرجت من الرطبة عند سقوطها فسقت النواة، وقد يقرب من معناه الفجور لأنه مأخوذ من مجور السد الذي يمنع الماء من أن يصير إلى الموضع الذي يفسد [إذا صار إليه] فشيء تعدى الإنسان ما حمله إلى الفساد بالذي فجر السد حتى صار إلى حيث يفسد. فإن قيل ليس أن صاحب الصغيرة تجاوز أمر الله ولا يوصف بالفسق والفجور؟ قلنا إنه إنما يسمى بهما كل أمر يعظم من الباب الذي ذكرنا لأن من قنع من التهرباً يسيراً لا يوصف بأنه فجر ذلك النهر وكذلك الفسق إنما يقال إذا عظم التمدي. إذا ثبت هذا فنقول في قوله (إلا الفاسقون) وجهان (أحدهما) أن كل كافر فاسق ولا ينكس فكان ذكر الفاسق يأتي على الكافر وغيره فكان أولى (الثاني) أن يكون المراد ما يكفر بها إلا الكافر المتجاوز عن كل حد في كفره والمعنى أن هذه الآيات لما كانت بينة ظاهرة لم يكفر بها إلا الكافر الذي يبلغ في الكفر إلى النهاية القصوى وتجاوز عن كل حد مستحسن في العقل والشرع.

قوله تعالى: (أو كلما عهدوا عهداً نبذه فريق منهم بل أكثرهم لا يؤمنون)

اعلم أن هذا نوع آخر من قبائحهم، وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) قوله (أو كلما عهدوا عهداً) وأعطف دخلت عليه حمزة الاستفهام وقيل الواو زائدة وليس بصحيح لأنه مع صحة معناه لا يجوز أن يحكم بالزيادة.

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشاف: الواو المطف على عطف معناه: أكرموا بالآيات والبيّنات وكلما عهدوا، وقرأ أبو السكك يسكون الواو على أن الفاسقون بمعنى الذين فسقوا فكانت قيل وما يكفر بها إلا الذين فسقوا أو نقضوا عهد الله مراراً كثيرة وقرئ عهدوا وعهدوا.

(المسألة الثالثة) المقصود من هذا الاستفهام، الإنكار وإعظام ما يقدمون عليه لأن مثل ذلك إذا قيل بهذا اللفظ كان أبلغ في التنكير والتبكيك ودل بقوله (أو كلما عهدوا) على صدق عهد نقضوه ونقضوا بل يدل على أن ذلك كالمادة فيهم فكانت تعالى أراد تلبية الرسول عند كفرهم بما أنزل عليه من الآيات بأن ذلك ليس يبدع منهم، بل هو سجيتهم وعاداتهم وعادة سلطهم على ما بينه في الآيات المتقدمة من تعظيم اليهود والملائكة حالاً بعد حال لأن من يتناد



وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ  
أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (١٠١)

منه هذه الطريقة لا يصعب على النفس مخالفتها كصعوبة من لم يجر عاداته بذلك.

(المسألة الرابعة) في العهد وجوه، أحدها: أن الله تعالى لما أظهر الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلى صحة شرعه كان ذلك كالعهد منه سبحانه وقبولهم لذلك الدلائل كالماهدة منهم لله سبحانه وتعالى، وثانيها: أن العهد هو الذي كانوا يقولون قبل مبثته عليه السلام لئن خرج النبي لنؤمن به ولنخرجن المشركين من ديارهم، وثالثها: أنهم كانوا يعاهدون الله كثيراً ويتقضونه، ورابعها: أن اليهود كانوا قد عاهدوه على أن لا يمينوا عليه أحداً من الكافرين فتقضوا ذلك وأعانوا عليه قريشاً يوم الحندق، قال القاضي: إن صححت هذه الرواية لم يتمتع دخوله تحت الآية لكن لا يجوز قصر الآية عليه بل الأقرب أن يكون المراد ما له تعلق بما تقدم ذكره من كفرهم بآيات الله، وإذا كان كذلك فحمله على نقض العهد فيما تضمنته الكتب المتقدمة والدلائل العقلية من صحة القول ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى.

(المسألة الخامسة) إنما قال (نبذ فريق) لأن في جملة من عاهد من آمن أو يجوز أن يؤمن فلما لم يكن ذلك صفة جميعهم خص الفريق بالذكر، ثم لما كان يجوز أن يظن أن ذلك الفريق هم الأقول بين أنهم الأكثرون فقال (بل أكثرهم لا يؤمنون) وفيه قولان، الأول: أكثر أولئك الفساق لا يصدقون بك أبداً لحسدكم وبغيتهم، والثاني: لا يؤمنون أي لا يصدقون بكتابهم لأنهم كانوا في قومهم كالمناققين مع الرسول يظهرون لهم الإيمان بكتابهم ورسولهم ثم لا يعملون بموجبه ومقتضاه.

قوله تعالى (ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون).

اعلم أن معنى كون الرسول مصدقاً لما معهم هو أنه كان معترفاً بنبوة موسى عليه السلام وبصحة التوراة أو مصدقاً لما معهم من حيث إن التوراة بشرت بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فإذا أتى محمد كان مجرد مجيئة مصدقاً للتوراة.

أما قوله تعالى (نبذ فريق) فهو مثل لتركهم وإعراضهم عنه بمثل ما يرى به وراء الظهر استثناء عنه وقلة التفات إليه.

أما قوله تعالى (من الذين أوتوا الكتاب) ففيه قولان، أحدهما: أن المراد من أوتى علم الكتاب من يدرسه ويحفظه، قال هذا القائل: الدليل عليه أنه تعالى وصف هذا الفريق بالملم

وَآتَبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿١٠٢﴾

عند قوله تعالى (كأنهم لا يعلمون) الثاني : المراد من يدعى النفس بالكتاب سواء علمه أو لم يعلمه ، وهذا كوصف المسلمين بأنهم من أهل القرآن لا يراد بذلك من يختص بمعرفة علومه بل المراد من يؤمن به ويمسك بموجبه .

أما قوله تعالى (كتاب الله وراء ظهورهم) فقيل إنه التوراة ، وقيل إنه القرآن ، وهذا هو الأقرب لوجهين ، الأول : أن التبت لا يعقل إلا فيما تمسكوا به أولاً وأما إذا لم يلتفتوا إليه لا يقال لهم نبذوه ، الثاني : أنه قال (يذ فريق من الذين أوتوا الكتاب) وثو كان المراد به القرآن لم يكن لتخصيص الفريق معنى لأن جميعهم لا يصدقون بالقرآن ، فان قيل كيف يصح نبذهم التوراة وهم يتمسكون به ؟ قلنا إذا كان يدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لما فيه من النعت والصفة وفيه وجوب الإيمان ثم عدلوا عنه كانوا ناذين للتوراة .

أما قوله تعالى (كأنهم لا يعلمون) فدلالة على أنهم نبذوه عن علم ومعرفة لأنه لا يقال ذلك إلا فيمن يعلم فدل ذلك الآية من هذه الجهة على أن هذا الفريق كانوا عاقلين بصحة نبوته إلا أنهم جعلوا ما يعلمون ، وقد ثبت أن الجمع العظيم لا يصح الجحد عليهم فوجب القطع بأن أولئك المجاحدين كانوا في القلة بحيث تجوز المكابرة عليهم .

قوله تعالى (واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكيين ببابل هاروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ، ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون) .

اعلم أن هذا هو نوح آخر من قبائح أفعالهم وهو اشتغالهم بالسحر وإقبالهم عليه ودعاؤهم الناس إليه .

أما قوله تعالى ( وابتعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قوله تعالى ( وابتعوا ) حكاية عن تقدم ذكره وهم اليهود ، ثم فيه أقوال ، أحدها : أنهم اليهود الذين كانوا في زمان محمد عليه الصلاة والسلام ، وثانيها : أنهم الذين تقدموا من اليهود ، وثالثها : أنهم الذين كانوا في زمن سليمان عليه السلام من السحرة لأن أكثر اليهود ينكرون نبوة سليمان عليه السلام ويمدونه من جملة الملوك في الدنيا فالذين كانوا منهم في زمانه لا يتمتع أن يعتقدوا فيه أنه إنما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر ، ورابعها : أنه يتناول الكل وهذا أولى لأنه ليس صرف اللفظ إلى البعض أولى من صرعه إلى غيره إذ لا دليل على التخصيص . قال السدي : لما جاءهم محمد عليه الصلاة والسلام عارضوه بالتوراة فلما صدموها فأنفقت التوراة والقرآن فنبذوا التوراة وأخذوا بكتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم يوافق القرآن فهذا قوله تعالى ( ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ) ثم أخبر عنهم بأنهم ابتعوا كتب السحر .

( المسألة الثانية ) ذكروا في تفسير ( تتلوا ) وجوهاً ، أحدها : أن المراد منه التلاوة والإخبار ، وثانيها ، قال أبو مسلم ( تتلوا ) أي تكذب على ملك سليمان يقال تلا عليه إذا كذب وتلا عنه إذا صدق وإذا أجهل الأمران والأقرب هو الأول لأن التلاوة حقيقة في الخبر لا أن الخبير يقال في خبره إذا كان كاذباً إنه تلا فلان وإنه قد تلا على فلان لخبير بينه وبين الصديق الذي لا يقال فيه ، وروى عن فلان ، بل يقال روى عن فلان وأخبر عن فلان وتلا عن فلان وذلك لا يليق إلا بالأخبار والتلاوة ولا يتمتع أن يكون الذي كانوا يخبرون به عن سليمان مما بتلى ويقرأ فيجتمع فيه كل الأوصاف .

( المسألة الثالثة ) اختلفوا في الشياطين فقيل المراد شياطين الجن وهو قول الأكثرين وقيل شياطين الانس وهو قول المتكلمين من المعتزلة وقيل هم شياطين الانس والجن معاً . أما الذين حملوه على شياطين الجن قالوا إن الشياطين كانوا يسترقون السمع ثم يضمنون إلى ما سمعوا أكاذيب يلقونها ويلقونها إلى الكهنة وقد دونوها في كتب يقرءونها ويلبسونها الناس وفشا ذلك في زمن سليمان عليه السلام حتى قالوا إن الجن تعلم الغيب وكأوا يقولون هذا علم سليمان وما ثم له ملكة إلا بهذا العلم وبه يستخر الجن والانس والريح التي تجري بأمره . وأما الذين حملوه على شياطين الانس قالوا : روى في الخبر أن سليمان عليه السلام كان قد دفن كثيراً من العلوم التي بحصه الله تعالى بها تحت سرير ملكه حرصاً على أنه إن هلك الظاهر منها بقي ذلك المذفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم من المنافقين إلى أن كتبوا في خلال ذلك أشياء من السحر تناسب

تلك الأشياء من بعض الوجوه، ثم بعد موته وإطلاع الناس على تلك الكتب أو هموا الناس أنه من عمل سليمان وأنه ما وصل إلى ما وصل إليه إلا بسبب هذه الأشياء فهذا معنى «ما تتلوا الشياطين» واحتج القائلون بهذا الوجه على فساد القول الأول بأن شياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الأنبياء وشراهم بحيث يبقى ذلك التحريف عتقاً فيما بين الناس لارتفع الوثوق عن جميع الشرائع وذلك يفضي إلى الطعن في كل الأديان. فان قيل إذا جوزتم ذلك على شياطين الإنس فلم لا يجوز مثله على شياطين الجن؟ قلنا الفرق أن الذي يفعله الإنسان لا بد وأن يظهر من بعض الوجوه، أما لو جوزنا هذا الاتصال من الجن وهو أن يزيد في كتب سليمان بخط مثل خط سليمان فإنه لا يظهر ذلك ويبقى مخفياً فيفضي إلى الطعن في جميع الأديان.

(المسألة الرابعة) أما قوله (على ملك سليمان) فقيل في ملك سليمان، عن ابن جريج، وقيل على عهد ملك سليمان والأقرب أن يكون المراد واتبعوا ما تتلوا الشياطين اقترافاً على ملك سليمان لأنهم كانوا يقرءون من كتب السحر ويقولون إن سليمان إنما وجد ذلك الملك بسبب هذا العلم فكانت تلاوتهم لتلك الكتب كالاقتراف على ملك سليمان.

(المسألة الخامسة) اختلفوا في المراد بملك سليمان فقال القاضي إن ملك سليمان هو النبوة أو يدخل فيه النبوة وتحت النبوة الكتاب المنزل عليه والشرعة. وإذا صح ذلك (١) ثم أخرج القوم صحيفة فيها ضروب السحر وقد دفنوها تحت سرير ملكه ثم أخرجوها بعد موته وأومأوا أنها من جهته صار ذلك منهم مقولاً على ملكه في الحقيقة. والأصح عندي أن يقال: إن القوم لما ادعوا أن سليمان إنما وجد تلك المملكة بسبب ذلك العلم كان ذلك الادعاء كالاقتراف على ملك سليمان.

(المسألة السادسة) السبب في أنهم أضافوا السحر إلى سليمان عليه السلام وجوه (أحدها) أنهم أضافوا السحر إلى سليمان تفخيلاً لشأنه وتمظيلاً لأمره وترغيباً للقوم في قبول ذلك منهم، (وثانيها) أن اليهود ما كانوا يقرءون بنبوة سليمان بل كانوا يقولون إنما وجد ذلك الملك بسبب السحر (وثالثها) أن الله تعالى لما منح الجن لسليمان فكان يحالطهم ويستفيد منهم أسراراً عجيبة فغلب على الظنون أنه عليه الصلاة والسلام استفاد السحر منهم.

أما قوله تعالى (وما كفر سليمان) فهذا تنزيه له عليه السلام عن الكفر، وذلك يدل على أن القوم نسبوه إلى الكفر والسحر: قيل فيه أشياء (أحدها) ما روى عن بعض أخبار اليهود أنهم قالوا ألا لعجبون من محمد يزعم أن سليمان كان نبياً وما كان إلا ساحراً، فأزل الله هذه الآية (وثانيها) أثبت السحرة من اليهود زعموا أنهم أخذوا السحر عن سليمان فنزهه الله تعالى منه (وثالثها) أن قوماً زعموا أن قوام ملكه كان بالسحر فبرأه الله منه لأن كونه نبياً ينافي كونه ساحراً كافرأتم بين تعالى أن الذي برأه الله لا حق بغيره فقال (ولكن الشياطين كفروا) يشير

(١) في هذا الموضع سقط هاء واضطراب ولم أجد في الأصول ما يكله.

به إلى ما تقدم ذكره من اتخاذ السحر كالحرفة لنفسه وينسب إلى سليمان ، ثم بين تعالى ما به كفروا فقد كان يجوز أن يتوهم أنهم ما كفروا أولاً بالسحر فقال تعالى ( يملكون الناس السحر ) واعلم أن الكلام في السحر يقع من وجوه .

( المسألة الأولى ) في البحث عنه بحسب اللغة فنقول : ذكر أهل اللغة أنه في الأصل عبارة عما لطف وخفى سببه والسحر بالنصب هو الغذاء الخفائه ولطف مجازية ، قال ليبي :

ونسحر بالطعام وبالشراب

فيل فيه وجهان ( أحدهما ) أنا نمل ونخضع كالسحور المخدوع ( والآخر ) ننزى وأى الوجهين كان فعناه الخفاء وقال :

فإن تسألنا فيم نحن فإنا عصفير من هذا الأنام المسحر

وهذا البيت يحتمل من المعنى ما احتمله الأول ويحتمل أيضاً أن يريد بالسحر أنه ذو سحر والسحر هو الرثة وما تعلق بالخلقوم وهذا أيضاً يرجع إلى معنى الخفاء ومنه قول عائشة رضي الله عنها « توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بين سحري ونحري » وقوله تعالى ( إنما أنت من المسحرين ) يعنى من المخلوقين الذى يعلم ويشرب يدل عليه قولهم ( ما أنت إلا بشر مثنا ) ويحتمل أنه ذو سحر مثنا ، وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام أنه قال للسحرة ( ما جئتم به السحر إن الله سيطلع ) وقال ( فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم ) فهنا هو معنى النحر في أصل اللغة .

( المسألة الثانية ) اعلم أن لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل أمر يخفى سببه ويتعيل على غير حقيقته ويمجرى مجرى القويى والخداع ، ومتى أطلق ولم يقيد بأحد ذم فاعله قال تعالى ( سحروا أعين الناس ) يعنى موهوا عليهم حتى ظنوا أن جبالهم وعصيم تسمى وقال تعالى ( يخيل إليه من سحرهم أنها تسمى ) وقد يستعمل مقيداً فيما يمدح ويحمد . روى أنه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبرقان بن بدر وعمر بن الأهتم ، فقال لعمر وخبرني عن الزبرقان فقال : فطاع في نأديه شديد العارضة مانع لما وراء ظهره ، فقال الزبرقان . هو والله يعلم أني أفضل منه ، فقال عمرو : إنه زمن المروءة ضيق العطن أحق الآب لثم الخال يا رسول الله صدقت فيما ، أرضاني فقلت أحسن ما علمت وأسخطني فقلت أسوأ ما علمت ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن من البيان لسحراً » فسمى النبي صلى الله عليه وسلم بعض البيان سحراً لأن صاحبه يوضح الشيء المشكل ويكشف عن حقيقته بحسن بيانه وبلغ عبارته ، فإن قيل كيف يجوز أن يسمى ما يوضح الحق ويبيّن به سحراً ؟ هذا القائل إنما قصد إظهار الحق لا إخفاء الظاهر ولفظ السحر إنما يفيد إخفاء الظاهر ؟ قلنا إنما سماه سحراً الوجهين ، الأول : أن ذلك القدر اللطيف وحسن استهال القلوب فأشبه السحر الذى يستميل القلوب فن هذا الوجه سمي سحراً ، لا من الوجه الذى ظنفت

الثاني : أن المقترن على اليان يكون قادراً على تحسين ما يكون قبيحاً وتقيح ما يكون حسناً فذلك يشبه السحر من هذا الوجه .

( المسألة الثالثة ) في أقسام السحر : اعلم أن السحر على أقسام . الأول : سحر السكندانيين والكسندانيين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون أنها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والتحوسة وهم الذين بعث الله تعالى إبراهيم عليه السلام مبطلاً لمقاتلهم وراداً عليهم في مذاهبهم . أما المعتزلة فقد اتفقت كآمتهم على أن غير الله تعالى لا يقدر على خلق الجسم والحياة واللون والطعم ، واحتجوا بوجود ذكرها القاضي ولخصها في تفسيره وفي سائر كتبه ونحن ننقل تلك الوجوه وننظر فيها . أولها وهو التكنة العقلية التي عليها يقولون أن كل ما سوى الله إما متحيز وإما قائم بالمتحيز ، فلو كان غير الله فاعلاً للجسم والحياة لكان ذلك الغير متحيزاً ، وذلك للتحيز لا بد وأن يكون قادراً بالقدرة ، إذ لو كان قادراً لذاته لكان كل جسم كذلك بناء على أن الأجسام متناهية لكن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم والحياة ويدل عليه وجهان الأول : أن العلم الضروري حاصل بأن الواحد منا لا يقدر على خلق الجسم والحياة ابتداءً فقدرتا مشتركة في امتناع ذلك عليها فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك ههنا إلا كوننا قادرين بالقدرة ، وإذا ثبت هذا وجب فيمن كان قادراً بالقدرة أن يتقدر عليه فعل الجسم والحياة ، الثاني : أن هذه القدرة التي لنا لا شك أن بعضها يخالف بعضاً ، فلو قدرنا قدرة صالحة لخلق الجسم والحياة لم تكن مخالفتها لهذه القدرة أشد من مخالفة بعض هذه القدرة لبعض فلو كفى ذلك القدر من المخالفة في صلاحيتها لخلق الجسم والحياة لوجب في هذه القدرة أن يخالف بعضها بعضاً وأن تكون صالحة لخلق الجسم والحياة ، ولما لم يكن كذلك علمنا أن القادر بالقدرة لا يقدر على خلق الجسم والحياة ، وثانيها : أننا لو جوزنا ذلك لتعذر الاستدلال بالمعجزات على النبوات لأننا لو جوزنا استحداث الخوارق بواسطة تمزيج القوى السالوية بالقوى الأرضية لم يمكننا القطع بأن هذه الخوارق التي ظهرت على أيدي الأنبياء عليهم السلام صدرت عن الله تعالى بل يجوز فيها أنهم أتوا بها من طريق السحر ، وحينئذ يطل القول بالنبوات من كل الوجوه ، وثالثها : أننا لو جوزنا أن يكون في الناس من يقدر على خلق الجسم والحياة والألوان لقدر ذلك الإنسان على تحصيل الأموال العظيمة من غير تعب لكننا نرى من بدعي السحر متوصلاً إلى اكتساب الحقيق من المال بمجد مجيد فعلنا كذبه وبهذا الطريق نعلم فساد ما يدعيه قوم من الكيمياء ، لأننا نقول لو أمكنهم ببعض الأدوية أن يخلقوا غير الذهب ذهباً لكان إما أن يمكنهم ذلك بالتأويل من الأموال فكان ينبغي أن يفتروا أنفسهم بذلك عن الشفقة والذلة أو لا يمكنهم إلا بالآلات العظام والأموال الخطيرة فكان يجب أن يظهروا ذلك للملوك المتسكنين من ذلك بل كان يجب أن يفتن الملوك لذلك لأنه أنفع لهم من فتح البلاد

الذى لا يتم إلا بإخراج الأموال والكنوز ، وفي علنا بانصراف النفوس والمهم عن ذلك دلالة على فساد هذا القول ، قال القاضي : ثبت بهذه الجملة أن الساحر لا يصح أن يكون قائلاً لشيء من ذلك . وأعلم أن هذه الدلائل ضعيفة جداً . أما الوجه الأول فقول : ما الدليل على أن كل ماسوى الله ، إما أن يكون متحيزاً ، وإما قائماً بالمتحيز ، أما علمت أن الفلاسفة مصررون على إثبات تمعول والنفوس الفلسكية والنفوس الناطقة ، وزعموا أنها في أنفسها ليست بمتحيزة ولا قائمة بالمتحيز فما الدليل على فساد القول بهذا ؟ فإن قالوا لو وجد موجود هكذا لزم أن يكون مثلاً لله تعالى قلنا لا نسلم ذلك لأن الاشتراك في الأسلوب لا يقتضى الاشتراك في الماهية ، سلنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون بعض الأجسام يقدر على ذلك لذاته ؟ قوله الأجسام متناهية . فلو كان جسم كذلك لكان كل جسم كذلك ، قلنا ما الدليل على تماثل الأجسام ، فإن قالوا إنه لا معنى للجسم إلا الممتد في الجهات ، الشاغل للأحياز ولا تفاوت بينها في هذا المعنى ، قلنا الامتداد في الجهات والاشغال للأحياز صفة من صفاتها ولازم من لوازمها ولا يبعد أن تكون الأشياء المختلفة في الماهية مشتركة في بعض الأوازم ، سلنا أنه يجب أن يكون قادراً بالقدرة ، فلم قلتم إن القادر بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم والحياة ؟ قوله لأن القدرة التي لنا مشتركة في هذا الامتناع وهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك سوى كوننا قادرين بالقدرة ، قلنا هذه المقدمات بأسرها ممنوعة فلا نسلم أن الامتناع حكم معلى وذلك لأن الامتناع عدى والسدم لا يعمل ، سلنا أنه أمر وجودى ولكن من منتهبهم أن كثيراً من الأحكام لا يعمل ، فلم لا يجوز أن يكون الأمر هنا كذلك ، سلنا أنه معلى فلم قلتم إن الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة ، أليس أن القبح حصل في الظلم معطلاً بكونه ظالماً وفي الكذب بكونه كذاباً وفي الجبل بكونه جبلاً ؟ سلنا أنه لا بد من علة مشتركة لكن لا نسلم أنه لا مشترك إلا كوننا قادرين بالقدرة فلم لا يجوز أن تكون هذه القدرة التي لنا مشتركة في وصف معين وتلك القدرة التي تصلح لخلق الجسم تكون خارجة عن ذلك الوصف فما الدليل على أن الأمر ليس كذلك ؟ وأما الوجه الأول : وهو أنه ليست مخالفة تلك القدرة لبعض القدر أشد من مخالفة بعض هذه القدر لبعض ، فيقول : هذا ضعيف ، لأننا لنعمل صلاحيتها لخلق الجسم بكونها مخالفة لهذه القدرة بل خصوصيتها المعينة التي لأجلها خالفت سائر القدر وتلك الخصوصية معلوم أنها غير حاصلة في سائر القدر . ونظير ما ذكرناه أن يقال ليست مخالفة الصوت لليباض بأشد من مخالفة السواد لليباض فلو كانت تلك المخالفة ما نمة للصوت من جهة أن يرى لوجب لكون السواد مخالفاً لليباض أن يتمتع برؤيته .

ولما كان هذا الكلام فاسداً فكذلك ما قالوه ، والعجب من القاضي أنه لما حكى هذه الوجوه عن الأشعرية في مسألة الرؤية وزيفها بهذه الاستدلال ، ثم إنه نفسه تمسك بها في هذه المسألة التي هي الأصل في إثبات النبوة والرد على من أثبت متوسطاً بين الله وبيننا . أما الوجه الثاني وهو أن

القول بصحة النبوت لا يبق مع تجويز هذا الأصل فنقول : إما أن يكون القول بصحة النبوت متفرعاً على فساد هذه القاعدة أو لا يكون . فإن كان الأول امتنع فساد هذا الأصل بالبنا على صحة النبوت وإلا وقع الدور ، وإن كان الثاني فقد سقط هذا الكلام بالكلية . وأما الوجه الثالث فلغاىل أن يقول الكلام في الإسكان غير ، ونحن لا نقول بأن هذه الحالة حاصلة لكل أحد بل هذه الحالة لا تحصل للبشر إلا في الأعصار المتباعدة فكيف يلزمنا ما ذكرتموه ؟ فهذا هو السلام في النوع الأول من السحر .

النوع الثاني من السحر : سحر أصحاب الأوهام والنفس القوية ، قالوا اختلف الناس في أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله « أنا » ما هو ؟ فن الناس من يقول إنه هو هذه البنية ، ومنهم من يقول إنه جسم صار في هذه البنية ، ومنهم من يقول بأنه موجود وليس بجسم ولا جسماني . أما إذا قلنا إن الإنسان هو هذه البنية فلاشك أن هذه البنية مركبة من الأخلاط الأربعة ، فلم لا يجوز أن يتفق في بعض الأعصار الباردة أن يكون مزاجه مزاجاً من الأمزجة في ناحية من النواحي يقتضى القدرة على خلق الجسم والعلم بالأمور الغائبة عنا المتعذرة ، وهكذا الكلام إذا قلنا الإنسان جسم صار في هذه البنية ؛ أما إذا قلنا إن الإنسان هو النفس فلم لا يجوز أن يقال النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس إن كانت لذاتها قادرة على هذه الحوادث الغريبة مظلمة على الأسرار الغائبة ، فهذا الإحتمال مما لم تتم دلالة على فساد سوى الوجوه المتقدمة ، وقد بان بطلانها ، ثم الذي يؤكد هذا الإحتمال وجوه ( أولها ) أن الجذع الذي يتمكن الإنسان من المشي عليه لو كان موضوعاً على الأرض لا يمكنه المشي عليه لو كان كالجسر على هاوية تحته ، وما ذاك إلا أن تخيل السقوط متى قوى أوجهه ، ( وثانيها ) اجتمعت الأطباء على نهي المرحوف عن النظر إلى الأشياء الحمر ، والمصروع عن النظر إلى الأشياء القوية اللسان والقدردان ، وما ذاك إلا أن النفوس خلقت نطية للأوهام ، و ( ثالثها ) حكى صاحب الشفاء عن « أرسطو » في طبائع الحيوان : أن الدجاجة إذ تشبه كثيراً بالديكة في الصرير وفي الحراب مع الديكة نبت على سابقها مثل الشيء الثابت على ساق الديكة ، ثم قال صاحب الشفاء وهذا يدل على أن الأحوال الجسمانية تابعة للأحوال النفسانية ، و ( رابعها ) أجمعت الأمم على أن الدعاء الساقى الخالى عن الطلب النفساني قليل العمل عديم الاثر فدل ذلك على أن اللحم والنفوس آثاراً وهذا الاتفاق غير مختص بمسألة معينة وحكمة مخصوصة ، و ( خامسها ) أنكلو أنصفت لعنت أن المبادئ القريبة للأفعال الحيوانية ليست إلا التصورات النفسانية لأن القوة المحركة المخروزة في العضلات صالحة للفعل وتركه أو ضده ، ولن يترجح أحد الطرفين على الآخر إلا لمرجع وما ذاك إلا تصور كون الفعل جميلاً أو لئيداً أو تصور كونه قبيحاً أو مؤلماً فتلك التصورات هي للمبادئ لصيرورة القوى العضلية مبادئ للفعل لوجود الأفعال بعد أن كانت كذلك بالقوة ، وإذا كانت هذه التصورات هي المبادئ للمبادئ هذه الأفعال فأى استبعاد في



كونها مبادئ، لأفعال أنفسها، وإنهاء الواسطة عن درجة الاعتبار، (و سادسها) التجربة والبيان شاهدان بأن هذه التصورات مبادئ، فرية لحوث الكيفيات في الإبدان فإن النضبان تشتت صفة مزاجه حتى أنه يفيد سخونة قوية .

يمكن أن بعض الملوك عرض له قائل فأجبا الأطباء مزاوله علاجه فدخل عليه بعض الحلق منهم على حين غفلة منه وشافه بالشم والقدح في المرض فاشتد غضب الملك وقهر من مرقدته فقرة اضطرابية لما ناله من شدة ذلك الكلام فزال تلك الملة المرمنة والمرضة المنسكة . وإذا جاز كون التصورات مبادئ، لحوث الحوادث في البدن فأى استبعاد من كونها مبادئ، لحوث الحوادث خارج البدن . (و سابعها) أن الإصابة بالعين أمر قد اتفق عليه العقلاء . وذلك أيضاً يحقق إمكان ما قلناه . إذا عرفت هذا فنقول : النفوس التى تشمل هذه الأفعال قد تكون قوية جداً فتستغنى في هذه الأفعال عن الاستعانة بالألات والأدوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج إلى الاستعانة بهذه الألات . وتحقيقه أن النفس إذا كانت مستعنية على البدن شديدة الانجذاب إلى عالم [السماء] كانت كأنها روح من الأرواح السامية فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم أما إذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه الذات البدنية لحيث لا يكون لها تصرف البتة إلا في هذا البدن فإذا أراد هذا الإنسان صيرورتها بحيث يتعدى تأثير من بينها إلى بدن آخر انعقد تحتل ذلك الغير ووضع عند الحسن واشتغل الحسن به فثبته الخيال عليه وأقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية ، ولذلك أجمعت الأمم على أنه لا بد لمزاوله هذه الأعمال من انقطاع المألوفات والمشتبهات وتقليل الغذاء والاقطاع عن مخالطة الحلق . وكلما كانت هذه الأمور أهم كان ذلك التأثير أقوى فإذا اتفق أن كانت النفس مناسبة لهذا الأمر نظراً إلى ما هيته وأصابتها عظم التأثير ، والسبب المتعين فيه أن النفس إذا اشتغلت بالجانب الأول أشغلت جميع قوتها في ذلك الفعل وإذا اشتغلت بالأفعال الكثيرة تفرقت قوتها وتودعت على تلك الأفعال تصل إلى كل واحد من تلك الأفعال شعبة من تلك القوة وجدول من ذلك النهر، ولذلك نرى أن إنسانين يستويان في قوة الخاطر إذا اشتغل أحدهما بصناعة واحدة واشتغل الآخر بصناعتين فإن [إذا الفن] الواحد يكون أقوى من ذى الفنتين ، ومن حاول الوقوف على حقيقة مسألة من المسائل فإنه حال تفكره فيها لابد وأن يفرغ خاطره عما عداها فإنه عند تخريف الخاطر يتوجه الخاطر بكليته إليه فيكون الفعل أسهل وأحسن ، وإذا كان كذلك فإذا كان الإنسان مشغول المهو والهمة بقضاء الذات وتحصيل الشهوات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها إلى تحصيل الفعل الغريب الذى يحاول انجذاباً أقوى لاسيما وهنا آفة أخرى وهى أن مثل هذه النفوس قد اعتادت الاشتغال بالذات من أول أمرها إلى آخره ولم تشتغل قط باستحداث هذه الأفعال الغريبة غير بالطبع حينئذ إلى الأول عزوف عن الثاني ، فإذا وجدت مطلوبها من الخط الأول فأتى تلخص

إلى الجانب الآخر فقد ظهر من هذا أن مزاوله هذه الأعمال لا تتأق إلا مع التجرد عن الأحوال الجنسية وترك عخالته الخلق والإقبال بالكلية على عالم الصفاء والأرواح . وأما الرقى فإن كانت معلومة فالأمر فيها ظاهر لأن الغرض منها أن حس البصر كما شغلناه بالأمور المناسبة لذلك الغرض لحس السمع لشغله أيضاً بالأمور المناسبة لذلك الغرض ، فإن الحواس متى تطابقت على التوجه إلى الغرض الواحد كان توجه النفس إليه حيثئذ أقوى ، وأما إن كانت بالفاظ غير معلومة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والذهمة ، فإن الإنسان إذا اعتقد أن هذه الكلمات إنما تقرأ للاستماعة بشيء من الأمور الروحانية ولا يدري كيفية تلك الاستماعة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والذهمة ويحصل للنفس في أثناء ذلك انقطاع عن المحسوسات وإقبال على ذلك الفعل وجد عظيم ، فيقوى التأثير النفساني فيحصل الغرض ، وهكذا القول في الدخن ، قالوا فقد ثبت أن هذا القدر من القوة النفسانية مشتغل بالتأثير ، فإن انضم إليه النوع الأول من السحر وهو الاستماعة بالكرواكب وتأثيراتها عظم التأثير ، بل ههنا نوطان آخران ، الأول : أن النفوس التي قارقت الأبدان قد يكون فيها ماهر شديد المشابهة لهذه النفوس في قوتها وفي تأثيراتها ، فإذا صارت تلك النفوس صافية لم يمد أن يتجذب إليها ما يشابهها من النفوس المفارقة ويحصل لتلك النفوس نوع من التعلق بهذا البدن فتعاقد النفوس الكثيرة على ذلك الفعل وإذا تكلمت القوة وتزايدت قوى التأثير ، الثاني : أن هذه النفوس الناطقة إذا صارت صافية عن الكدورات البدنية صارت قابلة للأنوار الفاضلة من الأرواح السابوية والنفوس الفلكية ، فتقوى هذه النفوس بأنوار تلك الأرواح ، فتقوى على أمور غريبة عارقة للمادة فهذا شرح أصحاب الأوهام والرقى .

النوع الثالث من السحر : الاستماعة بالأرواح الأرضية ، واعلم أن القول بالجن مما أنكره بعض المتأخرين من الفلاسفة والمتزلة ، أما أكابر الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به إلا أنهم سموها بالأرواح الأرضية وهي في أنفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة ، فالخيرة هم مؤمنو الجن والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم ، ثم قال الخلف منهم هذه الأرواح جواهر قائمة بأنفسها لا متجيزة ولا سالفة في التجرد وهي قادرة عالة مدركة للجبريات ، واتصال النفوس الناطقة بها أسهل من اتصالها بالأرواح السابوية إلا أن القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الأرواح الأرضية أصنف من القوة الحاصلة إليها بسبب اتصالها بتلك الأرواح السابوية ، لما أن الاتصال أسهل فلأن المناسبة بين نفوسنا وبين هذه الأرواح الأرضية أسهل ، ولأن المشابهة والمشاركة بينهما أقوى من المشاركة بين نفوسنا وبين الأرواح السابوية ، وأما أن القوة بسبب الاتصال بالأرواح السابوية أقوى فلأن الأرواح السابوية هي بالنسبة إلى الأرواح الأرضية كالشمس بالنسبة إلى الصلوة ، والبحر بالنسبة إلى القطرة ، والسلطان بالنسبة إلى الرعية قالوا وهذه الأشياء وإن لم يبق على وجودها برهان قاهر فلا أقل من الاحتمال والإمكان ، ثم إن

أصحاب الصنعة وأرباب التجربة شاهدوا أن الاتصال بهذه الأرواح الأروحية يحصل بأعمال سهلة قليلة من الرق والدخن والتجريد ، فهذا النوع هو المسمى بالمزامم وحمل تسخير الجن .

النوع الرابع من السحر : التخيلات والأخذ بالعيون ، وهذا الأخذ مبني على مقدمات : أحدها أن أغلاط البصر كثيرة فإن راكب السفينة إذا نظر إلى الشط رأى السفينة واقفة والشط متحركاً . وذلك يدل على أن الساكن يرى متحركاً والمتحرك يرى ساكناً ، والقطرة النازلة ترى خطأ مستقيماً ، والذبالة التي تدار بسرعة ترى دائرة والنبهة ترى في الماء كبيرة كالإحاجة ، والشخص الصغير يرى في الضباب عظيماً ، وكبحار الأرض الذي يرى قرص الشمس عند طلوعها عظيماً فإذا غارت وارتفعت عنه صغرت ، وأما رؤية العظم من البعد صغيراً فظاهراً فهذا الأشياء قد هدت العقول إلى أن القوة الباصرة قد تبصر الشيء خلاف ما هو عليه في الجملة لبعض الأسباب الفارضة ، وثانيها : أن القوة الباصرة إنما تقف على المحسوسات وتوقف تماماً إذا أدركت المحسوس في زمان له مقدار ما ، فأما إذا أدركت المحسوس في زمان صغير جداً ثم أدركت بعده محسوساً آخر وهكذا فإنه يختلط البعض ببعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض وذلك فإن الرحي إذا أخرجت من مركزها إلى محيطها خطوطاً كثيرة بالزمن مختلفة ثم استدارت فإن الحس يرى لوناً واحداً كأنه مركب من كل تلك الألوان ، وثالثها : أن النفس إذا كانت مشغولة بشيء فربما حضر عند الحس شيء آخر ولا يشعر الحس به البتة كأن الإنسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه إنسان آخر ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه ، لما أن قلبه مشغول بشيء آخر ، وكذا الناظر في المرأة فإنه ربما قصد أن يرى قذاة في عينه فيراها ولا يرى ما هو أكبر منها إن كان بوجهه أثر أو بجهته أو بسائر أعضائه التي تقابل المرأة ، وربما قصد أن يرى سطح المرأة هل هو مستو أم لا فلا يرى شيئاً مما في المرأة ، إذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر ، وذلك لأن المصنوع الحاذق يظهر عمل شيء يشغل أذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم إليه حتى إذا استغرقهم الشغل بذلك الشيء والتعديق نحوه عمل شيئاً آخر حملاً بسرعة شديدة فينبق ذلك العمل خفياً لتفاوت الشيتين ، أحدهما اشتغالهم بالامر الأول ، والثاني مرة الإتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جداً ، ولو أنه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر إلى ضد ما يريد أن يعمل ولم تتحرك النفوس والأرواح إلى غير ما يريد إخراجها ، لظن الناظرون لكل ما يفعله بهذا هو المراد من قهرهم : إن المصنوع يأخذ بالعيون لأنه بالحقيقة يأخذ العيون إلى غير الجهة التي يحتال فيها وكلما كان أخذه للعيون والخواطر وجذبها إلى سوى مقصوده أقوى كان أحق في عمله ، وكلما كثرت الأحوال التي تعبد حس البصر نوطاً من أنواع الخلل أشد كان هذا التمل أحسن ، مثل أن يلمس المصنوع في موضع معنى جداً ، فإن البصر يغيب البصر بكلاً واختلالاً ، وكذا الظلة الحديدية

وكذلك الألوان المشرقة تفيد البصر كالألوان الغامقة فلما تنفث القوة الباصرة على أحوالها ، فهذا جامع القول في هذا النوع من السحر .

النوع الخامس من السحر : الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضرب الخيلاء أخرى : مثل فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر وكفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد ، ومنها الصور التي يصورها الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الإنسان ، حتى يصورونها ضاحكة وبكية ، حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وبين ضحك الحزن ، وضحك الشامت ، فبזה الوجه من لطيف أمور الخيال ، وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب ، ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات ، ويندرج في هذا الباب علم جر الانتقال وهو أن يمر ثقيلًا عظيمًا بآلة خفيفة سهلة وهذا في الحقيقة لا ينبغي أن يمد من باب السحر لأن لها أسبابًا معلومة نفيسة من اطلاع عليها قدر عليها ، إلا أن الاطلاع عليها لما كان صعباً شديداً لا يصل إليه إلا القدر بعد القدر لا جرم عد أهل الظاهر ذلك من باب السحر ، ومن هذا الباب حمل « أرجيمانوس » الموسيقار في هيكل أورشليم العتيق عند تهنيذه إياه وذلك أنه اتفق له أنه كان جتنازاً بفلاة من الأرض فرجد فيها فرعا من فراخ البراصل والبراصل هو طائر عطوف وكان يصفر صفيرا حزينا بخلاف سائر البراصل وكانت البراصل تهيم بلطائف الزيتون فتطرحها عنده فيأكل بعضها عند حاجته ويغفل بعضها عن حاجته فوق هذا الموسيقار هناك وتأمل حال ذلك الفرخ وعلم أن في صفيره المخالف لصفير البراصل ضرباً من التوجع والاستعطاف حتى رقت له الطيور وجاءته بما يأكله فتطاف بعمل آلة تشبه الصغارة إذا استقبل الريح بها أدت ذلك الصفير ولم يزل يحرب ذلك حتى وقع بها وجاءته البراصل بالزيتون وكانت تهيم إلى ذلك الفرخ لأنها تظن أن هناك فرعا من جنسها فلما صح له ما أراد أظهر التسكع وحمد إلى هيكل أورشليم وسأل من اليلة التي دفن فيها « أسطرخس » التباسك القيم بمارة ذلك الميكل فأخبر أنه دفن في أول ليلة من آب فاتفق صورة من زجاج مجوف على هيئة الرصلة ونصبها فوق ذلك الميكل وجعل فوق تلك الصورة قبة وأمرهم بفتحها في أول آب وكان يظهر صوت الرصلة بسبب نفوذ الريح في تلك الصورة وكانت البراصل تهيم بالزيتون حتى كانت تمتلئ تلك القبة كل يوم من ذلك الزيتون والناس احتضنوا أنه من كرامات ذلك المدفون ويدخل في الباب أنواع كثيرة لا يليق شرحها في هذا الموضع .

النوع السادس من السحر : الاستعانة بغواص الأدوية مثل أن يجعل في طعامه بعض الأدوية المبلدة المزيلة للعقل والدخن المسكرة نحو دماغ الحمار إذا تناوله الإنسان تلبده عقله وقلت فطنته . وأعلم أنه لا سبيل إلى إنكار الخواص فإن أثر المتناطيس مشاهد إلا أن الناس قد أكتروا فيه وغلطوا الصدق بالكذب والباطل بالحق .

النوع السابع من السحر : تليق القلب وهو أن يدعى الساحر أنه قد عرف الإسم الأعظم وأن الجن يطيعونه ويتفادون له في أكثر الأمور ، فإذا اتفق أن كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التيقن اعتقد أنه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل في نفسه نوع من الرعب والخافة ، وإذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة فحينئذ يتمكن الساحر من أن يفعل حيثنأ ما يشاء وإن من جرب الأمور وعرف أحوال أهل العلم علم أن تعلق القلب أثرأ عظيما في تنفيذ الأعمال وإخفاء الأسرار .

النوع الثامن من السحر : السعى بالنسيمة والتضريب من وجوه خفيفة لطيفة وذلك شائع في الناس ، فهذا جملة الكلام في أقسام السحر وشرح انواعه وأصنافه والله أعلم .

( المسألة الرابعة ) في أقوال المسلمين في أن هذه الأنواع هل هي ممكنة أم لا ؟ أما المعترلة فقد انفقوا على إنكارها إلا النوع المنسوب إلى التخيل والمنسوب إلى إطعام بعض الادوية المبدية والمنسوب إلى التضريب والنسيمة ، فأما الانقسام الخمسة الاول فقد أنكروها ولعلمهم كفر وامن قال بها وجوز وجودها ، وأما أهل السنة فقد جوزوا أن يقدّر الساحر على أن يغير في المراء وقلب الإنسان حاراً والجار إنساناً إلا أنهم قالوا إن الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عندما يقرأ الساحر في مخصوصة وكلمات معينة . فأما أن يكون المؤثر في ذلك الفلك والتنجيم فلا . وأما الفلاسفة والمنجمون والصائبة فيقولون على ما سلف تقريره ، واحتج أصحابنا على فساد قول الصائبة إنه قد ثبت أن العالم محدث فوجب أن يكون موجد قادراً والشئ الذي حكم العقل بأنه مقدور إنما يصح أن يكون مقدوراً لكونه ممكناً والإمكان قدر مشترك بين كل الممكنات ، فاذن كل الممكنات مقدور لله تعالى ولو وجد شئ من تلك المقدورات بسبب آخر يلزم أن يكون ذلك السبب مزيلاتعلق قدرة الله تعالى بذلك المقدور فيكون الحادث سبباً لمجزأه وهو محال ، ثبت أنه يستحيل وقوع شئ من الممكنات إلا بقدرة الله وعنده يعطل كل ما قاله الصائبة ، قالوا إذا ثبت هذا فندعي أنه يتنع وقوع هذه الحوارق بإجزاء العادة عند سحر السحرة فقد احتجوا على وقوع هذا النوع من السحر بالقرآن والخبر . أما القرآن فقوله تعالى في هذه الآية ( وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله والاستثناء يدل على حصول الآثار بسببه ، وأما الأخبار فهي واردة عنه عليه السلام متواترة وأجأداً أحدها ما روى أنه عليه السلام سحر ، وأن السحر حمل فيه حتى قال : إنه ليخيل إلى أني أقول الشئ وأفعله ولم أفعله ، وأن امرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر تحت راعوفة البئر فلما استخرج ذلك زال عن النبي صلى الله عليه وسلم ذلك العارض وأنزل الموءذتان بسببه ، وثانها : أن امرأة أثم عاتقة رضى الله عنها فقالت لها إنى ساهرة فعل لي من توبة ؟ فقالت وما سحره ؟ فقالت صرت إلى الموضع الذي فيه هاروت وهاروت يابل لطلب علم السحر يقتالان يا أمة الله لا تتخارى عذاب الآخرة بأمر الدنيا فأبيت ، فقالا لي اذهبي فبولى على ذلك الرماد ، فذهبت لأبول عليه فتسكرت في نفسي فقلت لا أفعل وجهت إليهما فقلت قد فعلت ، فقالا لي ما رأيك لما فعلت ؟ فقلت

ما رأيت شيئاً ، فقالا لي أنت على رأس أمر فأتني الله ولا تفعل فأبيت فقالا لي اذهبي فافعل فذهبت فقلت فرأيت كأن فارساً مقنعاً بالحديد قد خرج من فرجي فصعد إلى السماء فاجتثها فأخبرتهما فقالا : إيمانك قد خرج عنك وقد أحسنت السحر ، قلت وما هو ؟ قالاً ما تريد شيئا فتصوره في ومهلك إلا كان فصورت في نفسي حباً من حنطة فاذا أنا بحب ققلت انزعزع فانزعزع فخرج من ساعته سنبلاً ققلت : افلحن فانلحن من ساعته ، ققلت انخبز فانخبز وأنا لا أريد شيئاً أصوره في نفسي إلا حصل ، قالت عائشة ليس لك توبة ، وثالثها : ما يد كرونه من الحكايات الكثيرة في هذا الباب وهي مشهورة . أما المعتزلة فقد احتجوا على إنكاره بوجوه ، أحدها : قوله تعالى ( ولا يطلع الساحر حيث أتي ) وثانيها : قوله تعالى في وصف محمد صلى الله عليه وسلم ( وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً ) ولو صار عليه السلام مسحوراً لما استحقوا الدم بسبب هذا القول وثالثها : أنه لو جاز ذلك من السحر فكيف يتميز المعجز عن السحر ثم قالوا هذه الدلائل يقينية والأخبار التي ذكرتموها من باب الأحاد فلا تصلح معارضة لهذه الدلائل .

( المسألة الخامسة ) في أن العلم بالسحر غير قبيح ولا محذور : اتفق المحققون على ذلك لأن العلم لذاته شريف وأيضاً لعموم قوله تعالى ( هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ) ولأن السحر لو لم يكن يعلم لما أمكن الفرق بينه وبين المعجز ، والعلم يكون المعجز معجزاً واجباً وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضي أن يكون التحصيل العلم بالسحر واجباً وما يكون واجباً كيف يكون حراماً وقبيحاً .

( المسألة السادسة ) في أن الساحر قد يكفر أم لا : اختلف الفقهاء في أن الساحر هل يكفر أم لا ؟ روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « من أتى كهناً أو عرافاً فصدفهما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد » عليه السلام وأعلم أنه لا نزاع بين الأمة في أن من اعتقد أن الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشروء ، فإنه يكون كافراً على الإجماع وهذا هو النوع الأول من السحر .

أما النوع الثاني وهو أن يعتقد أنه قد يبلغ روح الإنسان في التصفية والقوة إلى حيث يقدر بها على إيجاد الأجسام والحياة والقدرة وتغيير البنية والشكل ، فالأظهر إجماع الأمة أيضاً على تكفيره . أما النوع الثالث : وهو أن يعتقد الساحر أنه قد يبلغ في التصفية وقراءة الرقي وتدخين بعض الأدوية إلى حيث يخلق الله تعالى عقيب اتصاله على سبيل المادة الأجسام والحياة والعقل وتغيير البنية والشكل فهنا المعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك قالوا لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه أن يعرف صدق الأنبياء والرسل وهذا ركبك من القول . فإن لقائل أن يقول إن الإنسان لو ادعى النبوة وكان كاذباً في دعواه فإنه لا يجوز من الله تعالى إظهار هذه الأشياء على يده لتلا محصل التليس أما إذا لم يدع النبوة وأظهر هذه الأشياء على يده لم يفض ذلك إلى التليس فإن الحق يشهد من

المبطل بما أن الحق تحصل له هذه الأشياء مع ادعاء النبوة والمبطل لا تحصل له هذه الأشياء مع ادعاء النبوة . وأما سائر الأنواع التي عدناها من السحر فلا شك أنه ليس بكفر . فإن قيل . إن اليهود لما أضفوا السحر إلى سليمان قال الله تعالى تنزيها له عنه ( وما كفر سليمان ) وهذا يدل على أن السحر كفر على الإطلاق وأيضا قال ( ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ) وهذا أيضا يقتضي أن يكون السحر على الإطلاق كفرا . وحكى عن الملكيين أنهما لا يعلن أحدا السحر حتى يقولوا إنما نحن فتنة فلا تكفر وهو يدل على أن السحر كفر على الإطلاق ، قلنا : حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة فتحملها على سحر من يعتقد لهية النجوم .

( المسألة السابعة ) في أنه هل يجب قتلهم أم لا ؟ أما النوع الأول وهو أن يعتقد السحرا ككونها آلهة مدبرة . والنوع الثاني : وهو أن يعتقد أن الساحر قد يصير موصوفا بالقوة على خلق الأجسام وخلق الحياة والقدره والعقل وتركيب الأشكال ، فلا شك في كفرهما ، فالمسلم إذا أتى بهذا الاعتقاد كان كالمرتد يستتاب فإن أصر قتل . وروى عن مالك وأبي حنيفة أنه لا تقبل توبته ، لنا أنه أسلم فيقبل إسلامه لقوله عليه السلام « نحن نحكم بالظاهر » أما النوع الثالث : وهو أن يعتقد أن الله تعالى أجرى عادته بخلق الأجسام والحياة وتغيير الشكل والهيئة عند قراءة بعض الرق وتدخين بعض الأدوية فالساحر يعتقد أنه يمكن الوصول إلى استحداث الأجسام والحياة وتغيير الخلقة بهذا الطريق وقد ذكرنا عن المعتزلة أنه كفر قالوا لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكن الاستدلال بالمعجز على صدق الأنبياء ، وهذا تركيب لا نه يقال : الفرق هو أن مدعى النبوة إن كان صادقا في دعواه أمكنه الإتيان بهذه الأشياء وإن كان كاذبا فتلوه عليه ذلك فهذا يظهر الفرق . إذا ثبت أنه ليس بكافر وثبت أنه يمكن الوقوع فإذا أتى الساحر بشئ من ذلك فإن اعتقد أن إتيانه به مباح كفر ، لأنه حكم على المحذور بكونه مباحا ، وإن اعتقد حرمة فسد الشافعي رضي الله عنه أن حكمه حكم الجنابة ، إن قال إني سحرته وسحري يقتل غالبا يجب عليه القود ، وإن قال سحرته وسحري قد يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد وإن قال سحرته غيره فوافق اسمه فهو خطأ يجب الدية مخففة في ما له لأنه ثبت بإقراره إلا أن تصدقه العامة لحقت بحجب طعيم هذا تفصيل مذهب الشافعي رضي الله عنه ، وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال : يقتل الساحر إذا علم أنه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله إني أترك السحر وأتوب منه ، فإذا أقر أنه ساحر فقد حل دمه وإن شهد شاهدان على أنه ساحر أو وصفوه بصفة يعلم أنه ساحر قتل ولا يستتاب وإن أقر بأنه كنت أسحر مرة وقد تركت ذلك منذ زمان قبل منه ولم يقتل وحكى محمد بن شعاع عن علي الرازي قال : سألت أبا يوسف عن قول أبي حنيفة في الساحر : يقتل ولا يستتاب لم يكن ذلك بمنزلة المرتد ، فقال : الساحر جمع مع كفره السي في الأرض بالفساد ومن كان كذلك إذا قتل قتل . واحتج أصحابنا بأنه لما ثبت أن هذا النوع ليس بكفر فهو فسق

فإن لم يكن جناية على حق الغير كان الحق هو التفصيل الذي ذكرناه . الثاني : أن ساحر اليهود لا يقتل لأنه عليه الصلاة والسلام سحره رجل من اليهود يقال له لييد بن أصم وأمرأة من يهود خيبر يقال لها زيب فلم يقتلها فوجب أن يكون المؤمن كذلك لقوله عليه الصلاة والسلام : لهم ما للسلين وعليهم ما على المسلمين ، واحتج أبو حنيفة رحمه الله على قوله بأخبار أحدهما : ما روى نافع عن ابن عمر أن جارية لحفصة سحرتها وأخفوها فاعترفت بذلك فأمرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ عثمان فأنكره فأثابه ابن عمر وأخبره أمرها فكان عثمان إنما أنكر ذلك لأنها قتلت بغير إذنه ، وثانيها : ما روى عمرو بن دينار أنه ورد كتاب عمر رضى الله عنه أن اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر ، وثالثها : قال علي بن أبي طالب : إن هؤلاء العرافين كرهان العجم فمن أتى كاهناً يؤمن له بما يقول فقد برى بما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم . والجواب : لعل السحرة الذين قتلوا كانوا من الكفرة فإن حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة ، وأما سائر أنواع السحر أعني الإتيان بضروب الشعبة والآلات المجية المبنية على ضروب الخيلاء ، والمبنية على النسب الهندسية وكذلك القول فيمن يرمى ضروباً من التخويف والتفريع حتى يصير من به السواد حكم الاعتقاد فيه ويتمشى بالتضريب والغمية ويحتال في إيقاع الفرقة بعد الوصلة ويومر أن ذلك بكتابة يكتبها من الإسم الأعظم فكل ذلك ليس بكفر ، وكذلك القول في دفن الأشياء الوسخة في دور الناس وكذا القول في إيهام أن الجن يفعلون ذلك ، وكذا القول فيمن يدس الأدوية المبلدة في الأطعمة فإن شياً من ذلك لا يبلغ حد الكفر ولا يوجب القتل البتة ، فهذا هو الكلام الكلي في السحر واه الكافي والواقى ونرجع إلى التفسير .

أما قوله تعالى ( ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ) فظاهر الآية يقتضي أنهم إنما كفروا لأجل أنهم كانوا يعلمون الناس السحر لأن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية وتعليم ما لا يكون كفراً لا يوجب الكفر فصارت الآية دالة على أن تعليم السحر كفر ، وعلى أن السحر أيضاً كفر ولن منع ذلك أن يقول لا نسلم أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية ، بل المعنى أنهم كفروا وهم مع ذلك يعلمون الناس السحر فإن قيل : هذا مشكل لأن الله تعالى أخبر في آخر الآية أن الملكين يعلمان الناس السحر فلو كان تعليم السحر كفراً لزم تكفير الملكين وإنه غير جائز كما ثبت أن الملائكة بأمرهم معصومون وأيضاً فلا نكم قد قلتم على أنه ليس كل ما يسمى سحراً فهو كفر . قلنا : اللفظ المشترك لا يكون عاماً في جميع مسمياته ، فنحن نجعل هذا السحر الذي هو كفر على النوع الأول من الأشياء المسماة بالسحر وهو اعتقاد إلهية الكواكب والاستعانة بها في إظهار المعجزات وخوارق العادات فهذا السحر كفر ، والشياطين إنما كفروا لإتيانهم بهذا السحر لا بسائر الأقسام .

وأما الملكان فلا نسلم أنهما علما بهذا النوع من السحر بل لعلهم يعلمان سائر الأنواع على



ما قال تعالى ( فيستلبون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه ) وأيضاً فتقدير أن يقال إنهما علما هذا النوع لكن تعليم هذا النوع إنما يكون كفرأ إذا قصد للملم أن يتقيد بالتعلم حقيقة وكرهه صواباً ، فأما أن يعلمه ليحترز عنه فهذا التعليم لا يكون كفرأ ، وتعليم الملائكة كان لأجل أن يصير المكلف محترزاً عنه على ما قال تعالى حكاية عنهما ( وما يملكان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنه فلا تكفر ) وأما الشياطين الذين علوا الناس السحر فكان مقصودهم اعتقاد حقيقة هذه الأشياء فظهر الفرق .

( المسألة الثامنة ) قرأ نافع وابن كثير وعاصم وأبو عمرو بتشديد « لكن » و « الشياطين » بالنصب على أنه اسم « لكن » والباقون « لكن » بالتخفيف و « الشياطين » بالرفع والمعنى واحد وكذلك في الإفعال ( ولكن الله رعى . ولكن الله قلمهم ) والاختيار أنه إذا كان بالوار كان التشديد أحسن وإذا كان بغير الوار فالتخفيف أحسن ، والوجه فيه أن « لكن » بالتخفيف يكون عطفاً فلا يحتاج إلى الوار لاتصال الكلام ، والمشددة لا تكون عطفاً لأنها تعمل عمل « إن » .

أما قوله تعالى ( وما أنزل على الملكيين يبابل هاروت وماروت ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) « ما » في قوله ( وما أنزل ) فيه وجهان : الأول : أنه بمعنى الذي ثم هؤلاء اختفوا فيه على ثلاثة أقوال : الأول : أنه عطف على ( السحر ) أي يعلمون الناس السحر ويعلمونهم ما أنزل على الملكيين أيضاً . وثانيها : أنه عطف على قوله ( ما تتلوا الشياطين ) أي واتبعوا ما تتلوا الشياطين اقتداء على ملك سليمان وما أنزل على الملكيين لأن السحر منه ما هو كفر وهو الذي تلته الشياطين ، ومنه ما تأثم به في التفريق بين المرء وزوجه وهو الذي أنزل على الملكيين فكأنه تعالى أخبر عن اليهود أنهم اتبعوا كلا الأمرين ولم يقتصر على أحدهما ، وثالثها : أن موضعه جر عطفاً على ( ملك سليمان ) وتقديره ما تتلوا الشياطين اقتداء على ملك سليمان وعلى ما أنزل على الملكيين وهو اختيار أبي مسلم رحمه الله ، وأنكر في الملكيين أن يكون السحر نازلاً عليهما واحتج عليه بوجه : الأول : أن السحر لو كان نازلاً عليهما لكان منزله هو الله تعالى ، وذلك غير جائز لأن السحر كفر وصح ولا يليق بالله إزال ذلك ، الثاني : أن قوله ( ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ) يدل على أن تعليم السحر كفر ، فلو ثبت في الملائكة أنهم يعلمون السحر لزمهم الكفر ، وذلك باطل . الثالث : كما لا يجوز في الإنبياء أن يعلموا تعليم السحر فكذلك في الملائكة بطريق الأولى ، الرابع : أن السحر لا ينضاف إلا إلى الكفرة والفسقة والشياطين المردة وكيف يضاف إلى الله ما ينهى عنه ويترعد عليه بالمقاب ؟ وهل السحر إلا الباطل المنهوه وقد جرت عادة الله تعالى بإبطاله كما قال في قصة موسى عليه السلام ( ما جئتم به السحر إن الله سيطلعكم ) ثم إنه رحمه الله سلك في تفسير الآية نهجاً آخر يخالف قول أكثر المفسرين فقال كما أن الشياطين نسبوا السحر إلى ملك سليمان مع أن ملك سليمان كان ميماً

هذه فكذلك نسبوا ما أنزل على الملكين إلى السحر مع أن المنزل عليهما كان معبراً عن السحر ، وذلك لأن المنزل عليهما كان هو الشرع والدين والدعاء إلى الخير وإنما كانا يعلنان الناس ذلك مع قولهما ( إنما نحن فتنة فلا تكفر ) توكيداً لبعثهم على القبول والنسك ، وكانت طائفة تتمسك وأخرى تتخالف وتعدل عن ذلك ويتعلمون منهما أى من الفتنة والكفر مقدار ما يفرقون به بين المرء وزوجه ، فهذا تقرير مذهب أبى مسلم . الوجه الثانى : أن يكون « ما » بمعنى الجحد ويكون معطوفاً على قوله تعالى ( وما كفر سليمان ) كأنه قال لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملكين سحر لأن السحرة كانت تصنف السحر إلى سليمان وترغم أنه ما أنزل على الملكين يبايل هاروت وماروت ، فرد الله عليهم فى القولين وقوله ( وما يعلنان من أحد ) جحد أيضاً أى لا يعلنان أحداً بل يبنیان عنه أشد النهى .

أما قوله تعالى ( حتى يقولوا إنما نحن فتنة ) أى ابتلاء وامتحان فلا تكفروا وهو كقولك ما أمرت فلا تأكل هكذا حتى قلت له إن فعلت كذا نالك كذا ، أى ما أمرت به بل حذرته عنه . واعلم أن هذه الأقوال وإن كانت حسنة إلا أن القول الأول أحسن منها ، وذلك لأن عطف قوله ( وما أنزل ) على ما يليه أولى من عطفه على ما بعده إلا لدليل منفصل ، أما قوله : لو نزل السحر عليهما لكان منزل ذلك السحر هو الله تعالى . قلنا تعريف صفة الشيء قد يكون لأجل الترغيب فى إدعائه فى الوجود وقد يكون لأجل أن يقع الاحتراز عنه كما قال الشاعر .

عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه

قوله ثانياً : إن تعليم السحر كفر لقوله تعالى ( ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ) فالجواب أنا بينا أنه واقعة حال فيمكن فى صدقها صورة واحدة وهى ما إذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بإلهية الكواكب ويكون قصده من ذلك التعليم إثبات أن ذلك المذهب حق . قوله ثالثاً : إنه لا يجوز بثمة الأتباء عليهم السلام لتعليم السحر فكذلك الملائكة . قلنا لا نسلم أنه لا يجوز بثمة الأتباء عليهم السلام لتعليمه بحيث يكون الغرض من ذلك التعليم التنبيه على إبطاله . قوله رابعاً : إنما يضاف السحر إلى الكفرة والمردة فكيف يضاف إلى الله تعالى ما ينهى عنه ؟ قلنا فرق بين العمل وبين التعليم فلم لا يجوز أن يكون العمل منياً عنه ؟ وأما تعليمه لغرض التنبيه على فسادة فإنه يكون مأموراً به .

( المسألة الثانية ) قرأ الحسن ( ملكين ) بكسر اللام وهو مروي أيضاً عن الضحاك وابن عباس ثم اختلفوا ، فقال الحسن : كانا عليين أقلفين يبايل يعلنان الناس السحر ، وقيل كما رجلين صالحين من الملوك . والقراءة المشهورة بفتح اللام وهما كما ملكين زلا من السماء ، وهاروت وماروت إسمان لهما ، وقيل هما جبريل وميكائيل عليهما السلام ، وقيل غيرهما أما الذين كسروا اللام فقد احتجوا بوجه أحدهما : أنه لا يليق بالملائكة تعليم السحر ، وثانيها : كيف يجوز إزال

الملكين مع قوله ( ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون ) وثالثها : لو أنزل الملكين لكان إما أن يجعلهما في صورة الرجلين أولا يجعلهما كذلك ، فإن جعلهما في صورة الرجلين مع أنهما ليسا برجلين كان ذلك تمجيلا وتليسا على الناس وهو خير جائز ، ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن كل واحد من الناس الذين نشاهدهم لا يكون في الحقيقة إنسانا ، بل ملكا من الملائكة ؟ وإن لم يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في قوله تعالى ( ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ) والجواب عن الأول أنا سنيين وجه الحكمة في إزال الملائكة لتعلم السحر ، وعن الثاني : أن هذه الآية عامة وقرأها الملكين بفتح اللام متواترة وخاصة والخاص مقدم على العام ، وعن الثالث : أن الله تعالى أنزلهما في صورة رجلين وكان الواجب على المكلفين في زمان الأنبياء أن لا يقطعوا على من صورته صورة الإنسان بكونه إنسانا ، كما أنه في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام كان الواجب على من شاهد دحية الكلبي أن لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه .

( المسألة الثالثة ) إذا قلنا بأنهما كآما من الملائكة فقد اختلفوا في سبب نزولهما فروى عن ابن عباس أن الملائكة لما أعلمهم الله بآدم قالوا ( أيجعل فيهما من يفسد فيها ويسفك الدماء ) فأجابهم الله تعالى بقوله ( إني أعلم ما لا تعلمون ) ثم إن الله تعالى وكل عليهم جميعا من الملائكة وهم الكرام الكائنون فكانوا يرجعون بأعمالهم الخبيثة فنجبت الملائكة منهم ومن بقية الله لهم مع ما ظهر منهم من القبايح ثم أضفوا إليهما عمل السحر فآزاد تعجب الملائكة فأرآه الله تعالى أن ينزل الملائكة فقال لهم اختاروا ملكين من أعظم الملائكة علما وزهدا وديانة لأنزلهما إلى الأرض فاختبرهما فاختاروا هاروت وماروت وركب فيهما شهوة الإنس وأزلما ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب فزلا فذهبت إليهما امرأة من أحسن النساء وهي الزهرة فرزداها عن نفسها فأبت أن تطيعهما إلا بعد أن يبدأ العنم وإلا بعد أن يشربا الخمر ، فامتنما أولا ، ثم غلبت الشهوة عليهما فأطاعاها في كل ذلك ففسد إقدامهما على الشرب وعبادة العنم دخل سائل عليهم فقالت : إن أظهر هذا السائل للناس مارأى متافدا فسد أمرنا فإن أردتم الوصول إلى قاتلنا هذا الرجل ، فامتنما منه ثم اشتغلا بقتله فلما فرغا من القتل وطلبا المرأة فلم يجدها ، ثم إن الملكين عند ذلك ندما وتقصرا وتضرعا إلى الله تعالى فغيرهما بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختارا عذاب الدنيا وهما يمدبان يابل معلقان بين السماء والأرض يملآن الناس السحر ، ثم لم في الزهرة قولان ، أحدهما : أن الله تعالى لما ابتلى الملكين بشهوة بني آدم أمر الله الكوكب الذي يقال له الزهرة وقلبك أن ابعدا إلى الأرض إلى أن كان ما كان ، فحينئذ ارتفعت الزهرة وقلبك إلى موضعهما من السماء موجبين لهما على ما شاهدهما منهما . والقول الثاني : أن المرأة كانت فاجرة من أهل الأرض وواقعها بعد شرب الخمر وقتل النفس وعبادة العنم ثم علمها الاسم الذي كانا به يرجعان إلى النساء فتكلمت به ورجعت إلى السماء وكان اسمها « يدخت » فسبحها الله وجعلها هي الزهرة ، واعلم أن هذه الرواية فاسدة مرددة

غير مقبولة لأنه ليس في كتاب الله ما يدل على ذلك بل فيه ما يطلبها من وجوه ، الأول : ما تقدم من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة عن كل المصاعى ، وثانيها : أن قولهم إنها خير بين عذاب الدنيا وبين عذاب الآخرة فاسد ، بل كان الأول أن يخيرا بين التوبة والعذاب لأن الله تعالى خير بينهما من أشرك به طول عمره فكيف يخل عليهما بذلك ؟ وثالثها : أن من أعجب الأمور قولهم إنها يملكان السحر في حال كونهما معذنين ويدعون إليه وهما يماقبان وما ظهر فساد هذا القول فنقول : السبب في إزالتها وجوه . أحدها أن السحرة كثرت في ذلك الزمان واستنبطت أبواباً غريبة في السحر وكانوا يدعون التوبة ويتحلون الناس بها فبعت الله تعالى هذين الملكين لأجل أن يعلما الناس أبواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة أولئك الذين كانوا يدعون التوبة كذباً ، ولا شك أن هذا من أحسن الأفاض والمقاصد ، وثانيها : أن العلم بكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف على العلم بمهاية المعجزة وبمهاية السحر والناس كانوا جاهلين بمهاية السحر فلا جرم هذا تعدت عليهم معرفة حقيقة المعجزة فبعت الله هذين الملكين لتعريف ماهية السحر لأجل هذا الغرض ، وثالثها : لا يتبع أن يقال السحر الذى يوقع الفقرة بين أعداء الله والآلة بين أولياء الله كان مباحا عندهم أو متنبأاً فأنه تعالى بعث الملكين لتعلم السحر لهذا الغرض ، ثم إن القوم تعلوا ذلك منهما واستعملوه في الشر وإيقاع الفقرة بين أولياء الله والآلة بين أعداء الله ، ورأيها : أن تحصيل العلم بكل شيء حسن ولما كان السحر منهي عنه وجب أن يكون متصوراً معلوماً لأن الذى لا يكون متصوراً امتنع النهى عنه ، وخامسها : لعل الجن كان عندهم أنواع من السحر لم يقدر البشر على الاتيان بمثله فبعت الله الملائكة ليعلموا البشر أموراً يقدرون بها على معارضة الجن ، وسادسها يجوز أن يكون ذلك تشديداً في التكليف من حيث أنه إذا علم ما أمكنه أن يتوصل به إلى القذات العاجلة ثم منعه من استعمالها كان ذلك في نهاية المشقة فيستوجب به الثواب الزائد كما ابتلى قوم طالوت بالنهر على ما قال ( فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني ) فثبت بهذه الوجوه أنه لا يبعد من الله تعالى إزال الملكين لتعلم السحر والله أعلم .

( المسألة الرابعة ) قال بعضهم . هذه الواقعة إنما وقعت في زمان إدريس عليه السلام لأنها إذا كانا ملكين تزا بصورة البشر لهذا الغرض فلا بد من رسول في وقتها ليكون ذلك معجزة له ولا يجوز كونهما رسولين لأنه ثبت أنه تعالى لا يبعث الرسول إلى الإنس ملكا .

( المسألة الخامسة ) « هاروت وماروت » صنف بيان للجن ، طنان لها وهما اسمان إجمعيان بدليل منع الصرف ولو كانا من المرات والمرات وهو الكسر كما زعم بعضهم لانصرفا ، وقرأ الزهرى هاروت وماروت بالرفع على : هما هاروت وماروت .

أما قوله تعالى ( وما يملكان من أحد حتى بقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر ) فاعلم أنه تعالى شرح حالهما فقال وهذان الملكان لا يملكان السحر إلا بعد التحذير الشديد من العمل به وهو قوله

(إنما نحن فتنة فلا تكفر) والمراد هنا بالفتنة المحنة التي بها يتميز المطيع عن العاصي كقولهم فتنك الذهب بالنار إذا عرض على النار لتمييز الخالص عن المصوب ، وقد بينا الوجه في أنه كيف يحسن بتمتة الملوك لتعليم السحر فالمراد أنهم لا يعلمون أحداً السحر ولا يصفاه لأحد ولا يكشفان له وجوه الاحتيال حتى يذلا له النصيحة فيقولوا له « إنما نحن فتنة » أي هذا الذي نصفه لك وإن كان الغرض منه أن يتميز به الفرق بين السحريين المدجج ولكنة يمكنك أن تتوصل به إلى المفاسد والمعاصي فأياك بعد وقوفك عليه أن تستعمله فيما نهيت عنه أو تتوصل به إلى شيء من الأهراس العاجلة .

أما قوله تعالى ( فيمتلون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه ) فيه مسائل :  
( المسألة الأولى ) ذكروا في تفسير هذا التفريق وجهين . الأول : أن هذا التفريق إنما يكون بأن يعتقد أن ذلك السحر مؤثر في هذا التفريق فيصير كافراً ، وإذا صار كافراً بانه منه امرأته فيحصل تفرق بينهما ، الثاني : أنه يفرق بينهما بالقويه والحيل والتضريب وسائر الوجوه المذكورة .

( المسألة الثانية ) أنه تعالى لم يذكر ذلك لأن الذي يمتلون منهما ليس إلا هذا القدر لكن ذكر هذه الصورة تنبيهاً على سائر الصور فإن استكاث المرء إلى زوجته وركونه إليها معروف زائد على كل مودة ، فبه الله تعالى بذكر ذلك على أن السحر إذا أمكن به هذا الأمر حل شدته ففهم به أولى .

أما قوله تعالى ( وما هم بضارين به من أحد ) فإنه يدل على ما ذكرناه لأنه أطلق الضرر ولم يقصره على التفريق بين المرء وزوجه فدل ذلك على أنه تعالى إنما ذكره لأنه من أهل مراتبه .

أما قوله تعالى ( إلا ياذن الله ) فاعلم أن الإذن حقيقة في الأمر والله لا يأمر بالسحر ولا نه تعالى أراد عيبهم وذمهم ، ولو كان قد أمرهم به لما جاز أن نمنهم عليه فلا بد من التأويل وفيه وجوه ، أعدها : قال الحسن : المراد منه التخليه يعني السحر إذا سحر إنساناً فإن شاء الله منعه منه وإن شاء خل بينه وبين ضرر السحر ، وثانيها : قال الأصم المراد إلا يعلم الله وإني سمى الإذن أذناً لأنه إعلام الناس بوقت الصلوات وسمى الإذن أذناً لأن بالحاسة القائمة به يدرك الإذن وكذلك قوله تعالى ( وأذن من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج ) أي إعلام ، وقوله ( فاذنوا بحرب من الله ) معناه فاعلموا وقوله ( آذنتكم على سواء ) يعني أعلمتكم ، وثالثها : أن الضرر الحاصل عند فعل السحر إنما يحصل بخلق الله وإلهاده وإبداعه وما كان كذلك فإنه يصح أن يضاهى إلى إذن الله تعالى كما قال ( إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ) ورابعها : أن يكون المراد بالإذن الأمر وهذا الوجه لا يليق إلا بأن يضرب التفريق بين المرء وزوجه بأن يصير كافراً أو الكفر يقتضي التفريق ، فإن هذا حكم شرعي ، وذلك لا يكون إلا بأمر الله تعالى .

وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّو كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿١٠٣﴾

أما قوله تعالى ( ويعلمون ما يحضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق ) فيه مسائل .

( المسألة الأولى ) إنما ذكر لفظ الشراء على سبيل الاستعارة لوجوه ، أحدها . أنهم لما نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم وأقبلوا على التمسك بما تسلبوا الشياطين فكأنهم قد اشتروا ذلك السحر بكتاب الله ، وثانيها : أن المالكين إنما قصدوا بتعاطي السحر الاحتراز عنه ليصل بذلك الاحتراز إلى منافع الآخرة فلما استعمل السحر فكأنه اغتري بمنافع الآخرة منافع الدنيا وثالثها : أنه لما استعمل السحر علمنا أنه إنما يعمل المشقة ليتمكن من ذلك الاستعمال فكأنه اشتري بالهجن التي تعملها قدرته على ذلك الاستعمال .

( المسألة الثانية ) قال الآكثرون « الخلاق » النصيب ، قال الفقهاء يشبه أن يكون أصل الكلمة من الخلق ومعناه التقدير ومنه خلق الأديم ، ومنه يقال قدر الرجل كذا درهما رزقاً على عمل كذا وقال آخرون : الخلاق الخلاص ومنه قول أمية بن أبي الصلت :

يدعون بالويل فيها لا خلاق لهم إلا سرايل قطران وأغلال

بقي في الآية سؤال : وهو أنه كيف أثبت لهم العلم أولاً في قوله ( ولقد علموا ) ثم نفاة عنهم في قوله ( لو كانوا يعلمون ) والجواب من وجوه ، أحدها . أن الذين علموا غير الذين لم يعلموا ، فالذين علموا هم الذين علموا السحر ودعوا الناس إلى تعلمه وهم الذين قال الله في حقهم ( نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون ) وأما الجهال الذين يرغبون في تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون وهذا جواب الأخفش وقطرب . وثانيها : لو سلمنا كون القوم واحداً ولكنهم علموا شيئاً وجعلوا شيئاً آخر ، علموا أنهم ليس لهم في الآخرة خلاق ولكنهم جعلوا مقدار ما فاتهم من منافع الآخرة وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها . وثالثها : لو سلمنا أن القوم واحد والمعلوم واحد ولكنهم لم ينتفعوا بعلمهم بل أعرضوا عنه فصار ذلك العلم كالعدم كما سمي الله تعالى الكفار « صما وبكاً وعمياً » إذ لم ينتفعوا بهنـه الحواس ويقال للرجل في شيء يضعه لكنه لا يضمه موضعـه : صنعت ولم تصنع .

قوله تعالى ( ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون )

اعلم أن الضمير عائد إلى اليهود الذين تقدم ذكرهم فإنه تعالى لما بين فيهم الوعيد بقوله ( وليس ما شربوا به ) أتبعه بالوعد جامعاً بين التهيب والترغيب لأن جمع بينهما أدى إلى الطاعة والمدول عن المعصية .

أما قوله تعالى ( آمنوا ) فاعلم أنه تعالى لما قال ( نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ  
عَذَابٌ أَلِيمٌ (١٠٤)

الله وراء ظهورهم) ثم وصفهم بأنهم اتبعوا ما تتلوا الشياطين وأنهم تمسكوا بالسحر قال من بعد ولو أنهم آمنوا (يعنى بما نبذوه من كتاب الله . فإن حملت ذلك على القرآن جاز ، وإن حملته على كتابهم المصدق للقرآن جاز ؛ وإن حملته على الأمرين جاز ، والمراد من التقوى الاحتراز عن فعل المنهيات وترك المأمورات .

أما قوله تعالى (لثوبة من عند الله خير) ففيه وجوه ، أحدها : أن الجواب محذوف وتقديره ولو أنهم آمنوا واتقوا لآتيناهم إلا أنه تركت الجلة الفعلية إلى هذه الإسمية لما في الجلة الإسمية من الدلالة على ثبات الثوبة واستقرارها . فان قيل : هلا قيل لثوبة الله خير ؟ قلنا لأن المراد لشيء من ثواب الله خير لهم . وثانيها : يجوز أن يكون قوله (ولو أنهم آمنوا) تمهيداً لإيمانهم على سبيل المجاز عن إرادة الله لإيمانهم كأنه قيل وليتهم آمنوا ، ثم ابتدأ . لثوبة من عند الله خير .

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرونا واسمعوا وللكافرين عذاب أليم) اعلم أن الله تعالى لما شرح قبائح أفعالهم قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام أراد من ههنا أن يشرح قبائح أفعالهم عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم وهدم واجتهادهم في القدح فيه والظعن في دينه وهذا هو النوع الأول من هذا الباب وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن الله تعالى خاطب المؤمنين بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا) في ثمانية وثمانين موضعاً من القرآن . قال ابن عباس : وكان يخاطب في التوراة بقوله : يا أيها المساكين فكانه سبحانه وتعالى لما خاطبهم أولاً بالمساكين أثبت المسكنة لهم آخرأ حيث قال (وضربت عليهم الذلة والمسكنة) وهذا يدل على أنه تعالى لما خاطب هذه الأمة بالإيمان أولاً فإنه تعالى يطهيم الأمان من العذاب في النيران يوم القيامة ، وأيضاً قسم المؤمن أشرف الأسماء والصفات فإذا كان يخاطباني الدنيا بأشرف الأسماء والصفات فخرج من فضله أن يعاملاني بالآخرة بأحسن المعاملات :

(المسألة الثانية) أنه لا يبعد في الكلمتين المترادفتين أن يمنع الله من أحدهما ويأذن في الأخرى ولذلك فإن عند الشافعي رضي الله عنه لا تصلح الصلاة بترجمة الفاتحة سواء كانت بالعبرية أو بالفارسية ، فلا يبعد أن يمنع الله من قوله « راعنا » ويأذن في قوله « انظرونا » وإن كانتا مترادفتين ولكن جمهور المفسرين على أنه تعالى إنما منع من قوله « راعنا » لاشتغالها على نوع مفسدة ثم ذكروا فيه وجوهاً : أحدها : كان المسلمون يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم إذا تلا عليهم

شيئاً من العلم : راعنا يا رسول الله ، واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتساجون بها لقبه هذه الكلمة وهي « راعينا » ومعناها : اسمع لا سمعت ، فلما سمعوا المؤمنين يقولون راعنا اقترضوه وعاطبوا به النبي وهم يمتنون تلك المسبة ، فنبى المؤمنون عنها وأمروا بلفظة أخرى وهي قوله ( انظرونا ) ويدل على صحة هذه التأويل قوله تعالى في سورة النساء ( ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا لياً بألسنتهم وطعناً في الدين ) وروى أن سعد بن معاذ سمعها منهم فقال : يا أعداء الله عليكم لعنة الله والذي نفسي بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله لأضربن عنقه ، فقالوا : أولستم تقولونها ؟ فنزلت هذه الآية ، وثانيها : قال قطرب هذه الكلمة وإن كانت صحيحة المعنى إلا أن أهل الحجاز ما كانوا يقولونها إلا عند المزور والسخرية فلا جرم نبى الله عنها ، وثالثها : أن اليهود كانوا يقولون : راعينا أى أنت راعى غنمنا فهناهم الله عنها ، ورابعها : أن قوله « راعنا » مفاعلة من الرعى بين اثنين فكان هذا اللفظ موماً للساواة بين المخاطبين كأنهم قالوا ارعنا سمعك لرعيك أسباعنا فهناهم الله تعالى عنه وبين أن لا بد من تعظيم الرسول عليه السلام في المخاطبة على ما قال ( لاتجعلوا دماء الرسول بينكم كدماهم بضعكم بعضاً ) وخامسها : أن قوله « راعنا » خطاب مع الاستعلاء كأنه يقول راع كلأى ولا تنفل عنه ولا تشتغل بغيره وليس في « انظرونا » إلا سؤال الانتظار كأنهم قالوا له توقف في كلامك ويانك مقدار ما نصل إلى فهمه ، وسادسها : أن قوله « راعنا » على وزن عاطنا من المعاطاة ، وراعنا من المراماة ، ثم إنهم قلبوا هذه النون إلى النون الأصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة وهي الحق ، فالراعى اسم فاعل من الرعونة فيحتمل أنهم أرادوا به المصدر . كقولهم : عياداً بك ، أى أعود عياداً بك . فقولهم راعنا أى فعلت رعوته . ويحتمل أنهم أرادوا به صرت راعنا أى صرت ذا رعوته ، فلما قصدوا هذه الوجهة الفاسدة لا جرم نبى الله تعالى من هذه الكلمة ، وسابعها : أن يكون المراد لا تقولوا قولاً راعنا أى قولاً نسبوا إلى الرعوته بمعنى راعى ، كتناسر ولا بن .

أما قوله تعالى ( وتقولوا انظرونا ) ففيه وجه ، أحدها : أنه من نظره أى انتظروه ، قال تعالى ( انظرونا هتبت من نوركم ) فأمروهم تعالى بأن يسألوه الإمهال لينقلوا عنه فلا يحتاجون إلى الاستعانة . فان قيل : أفكان النبي صلى الله عليه وسلم يجعل عليهم حتى يقولون هذا ؟ فالجواب من وجهين ، أحدهما أن هذه اللفظة قد تقال في خلال الكلام وإن لم تكن هناك جملة تنسجج إلى ذلك كقول الرجل في خلال حديثه اسمع أو سمعت ، الثاني : أنهم فسروا قوله تعالى ( لا تحرك به لسانك لتعجل به ) أنه عليه السلام كان يجعل قول ما يلقى إليه جبريل عليه السلام حرصاً على تحصيل الوحي وأخذ القرآن ، فقبل له لا تحرك به لسانك لتعجل به فلا يبعد أن يجعل فيما يحدث به أمحبابه من أمر الدين حرصاً على تعجيل أفهامهم فكانوا يسألونه في هذه الحالة أن يجعلهم فيما يعاطبهم به إلى أن يفهموا كل ذلك الكلام ، وثانيها : « انظرونا » معناه انظر « إلينا إلا أنه حذف



مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ  
 مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (١٠٥)  
 مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ  
 شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٠٦)

حرف «إلى» كما في قوله ( واعتار موسى قومه ) والمعنى من قومه ، والمقصود منه أن المعلم إذا  
 نظر إلى المتعلم فإن إرادته للكلام على نفس الإفهام والتعريف أظهر وأقوى . وثالثها : قرأ إلى  
 ابن كعب « أنظرنا » من النظرة أى أميلنا .

أما قوله تعالى ( واسمعوا ) فصول السماع عند سلامة الحاسة أمر ضرورى خارج عن قدرة  
 البشر فلا يجوز وقوع الأمر به ، فإذا المراد منه أحد أمور ثلاثة ، أحدها : فرضوا أسمعكم لما  
 يقول النبي عليه السلام حتى لا تحتاجوا إلى الاستمادة ، وثانيها : اسمعوا سماع قبول وطاعة ولا  
 يكن سماعكم سماع اليهود حيث قالوا اسمعنا وعصينا ، وثالثها : اسمعوا ما أمرتم به حتى لا ترجعوا  
 إلى ما نهيت عنه تأكيداً عليهم ، ثم إنه تعالى بين ما للكافرين من العذاب الأليم إذا لم يسلكوا  
 مع الرسول هذه الطريقة من الإصطام والتبجيل والإصغاء إلى ما يقول والتفكير فيما يقول ومعنى  
 « العذاب الأليم » قد تقدم .

قوله تعالى ( ما يورد الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير  
 من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم )  
 واعلم أنه تعالى لما بين حال اليهود والكفار في العداوة والمعاداة حذر المؤمنين منهم فقال  
 ( ما يورد الذين كفروا ) فنفى عن قلوبهم الود والمغبة لكل ما يظهر به فضل المؤمنين وهيبنا سائلان  
 ( المسألة الأولى ) « من » الأولى للبيان لأن الذين كفروا جلس تحت نوطان أهل الكتاب  
 والمشركون ، والدليل عليه قوله تعالى ( لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين ) والثانية  
 مزبدة لاستغراق الخير ، والثالثة : لا ابتداء الغاية .

( المسألة الثانية ) الخير الوصى وكذلك الرحمة ، يدل عليه قوله تعالى ( أم يقسمون رحمت ربك )  
 المعنى أنهم يرون أنفسهم أحق بأن يوصى إليهم فيحسدونكم وما يحبون أن ينزل عليكم شيء من الوحي ،  
 ثم بين سبحانه أن ذلك الحسد لا يؤثر في زوال ذلك فإنه سبحانه يختص برحمته وإحسانه من يشاء .  
 قوله تعالى ( ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ )

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من طعن اليهود في الإسلام ، فقالوا ألا ترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينسخ عنه ويأمرهم بخلافه ويقول اليوم قولاً وغدا يرجع عنه ، فنزلت هذه الآية ، والكلام في الآية مرتب على مسائل :

( المسألة الأولى ) النسخ في أصل اللغة بمعنى إبطال الشيء ، وقال القفال : إنه للنقل والتحويل لنا أنه يقال : نسخت الرمح آثار القوم إذا عدمت ، ونسخت الشمس الظل إذا عدم ، لأنه قد لا يحصل الظل في مكان آخر حتى يظل أنه انتقل إليه ، وقال تعالى ( إلا إذا تبى ألقى الشيطان في أمنيه فينسج الله ما يلقى الشيطان ) أي يزيه ويطله ، والأصل في الكلام الحقيقة . وإذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الإبطال وجب أن لا يكون حقيقة في النقل دفماً للاشتراك . فإن قيل : وصفهم الرمح بأنها ناسخة للآثار ، والشمس بأنها ناسخة للظل مجاز ، لأن المزيل للآثار والظل هو الله تعالى وإذا كان ذلك مجازاً استبح الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول : بل النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب إلى كتاب آخر كأنه ينقله إليه أو ينقل حكايته ومنه تناسخ الأرواح وتناسخ القرون قرناً بعد قرن ، وتناسخ الموارد إنما هو التحول من واحد إلى آخر بدلا من الأول ، وقال تعالى ( هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ) فوجب أن يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم أن لا يكون حقيقة في الإبطال دفماً للاشتراك ، والجواب عن الأول من وجهين ( أحدهما ) أنه لا يمنع أن يكون الله هو الناسخ لذلك من حيث إنه فعل الشمس والريح المؤثرين في تلك الإزالة ويكونان أيضاً ناسخين لكونهما مختصين بذلك التأخير ( والثاني ) أن أهل اللغة إنما أخطأوا في إضافة النسخ إلى الشمس والريح ، فبأنه كذلك ، لكن متمسكنا بإطلاقهم لفظ النسخ على الإزالة لاستخدام هذا الفعل إلى الريح والشمس ، وعن الثاني : أن النقل أخص من الإبطال لأنه حيث وجد النقل فقد عدت صفة وحصل عقيبتها صفة أخرى ، فإن مطلق المدم أم من عدم يحصل عقيبه شيء آخر ، وإذا دار اللفظ بين الخاص والعام كان جملة حقيقة في العام أولى والله أعلم .

( المسألة الثانية ) قرأ ابن مامر ( ما ننسخ ) بضم النون وكسر السين والباقون بفتحهما ، أما قراءة ابن مامر فثبها وجهان ( أحدهما ) أن يكون نسخ وأنسخ بمعنى واحد ( والثاني ) أنسخته جملة ذاك نسخ كما قال قوم العجاج وقد صلب رجلاً . أقبروا فلاناً ، أي اجعلوه ذا قبر قال تعالى ( ثم أماته فأقبره ) وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ( ننسأها ) بفتح النون والمهمزة وهو جزم بالشرط ولا يجمع أبو عمرو المهمزة في مثل هذا ، لأن سكوتها علامة للجزم . وهو من النسـ . وهو التأخير ومنه ( إنما للنبي زيادة في الكفر ) ومنه سمي بيع الأجل نسيئة ، وقال أهل اللغة : أنسأ الله أجله ونسأ في أجله ، أي أخر وزاد ، وقال طلبة الصلاة والسلام « من سره الله من سره » من سره الله . والزيادة في الرزق فيلزم رحمه ، والباقون بضم النون وكسر السين وهو من النسيان ، ثم

الا كثرون حلوه على النسيان الذى هو ضد الذكر ، ومنهم من حل النسيان على الترك على حد قوله تعالى ( فنى ولم نجد له عزماً ) أى تركه وقال ( قال يوم تنسأ كما نسوا لقاء يومهم هذا ) أى تركهم كما تركوا ، والأظهر أن حل النسيان على الترك مجاز لأن المنسى يكون متروكاً ، فلما كان الترك من لوازم النسيان أطلقوا اسم الملزوم على اللازم وقرئ : ننسها وننسها بالتشديد ، وتنسها وتنسها على خطاب الرسول وقرأ عبد الله : ما ننسك من آية أو ننسها ، وقرأ حذيفة : ما ننسخ من آية أو ننسها .

( المسألة الثالثة ) وما ، في هذه الآية جزائية كقولك : ما تصنع أصنع وحملها الجرم في الشرط والجزاء إذا كانا مضارعين قوله ( ننسخ ) شرط وقوله ( نأت ) جواز وكلاهما مجرومان

( المسألة الرابعة ) اعلم أن النسخ في اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعى يدل على أن الحكم الذى كان ثابتاً بطريق شرعى لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً فقولنا طريق شرعى نعنى به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله ، والفعل المنقول عنهما ، ويخرج عنه إجماع الأمة على أحد القولين لأن ذلك ليس بطريق شرعى على هذا التفسير ، ولا يلزم أن يكون الشرع ناسخاً لحكم العقل لأن العقل ليس طريقاً شرعياً . ولا يلزم أن يكون المنسوخ ناسخاً للحكم الشرعى لأن المنسوخ ليس طريقاً شرعياً ولا يلزم تقييد الحكم بقاية أو شرط أو استثناء لأن ذلك غير متراخ ، ولا يلزم ما إذا أمرنا الله بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لأنه لو لم يكن مثل هذا النهى ناسخاً لم يكن مثل حكم الأمر ثابتاً .

( المسألة الخامسة ) النسخ عندنا جائز عقلاً واقع سمياً خلافاً لليهود ، فإن منهم من أنكره عقلاً ومنهم من جوزه عقلاً ، لكنه منع منه سمياً ، ويرى عن بعض المسلمين إنكار النسخ واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه ، لأن الدلائل ذلك على نبوة محمد ﷺ ونبوته لا تصح إلا مع القول بنسخ شرع من قبله ، فوجب القطع بالنسخ ، وأيضاً قلنا على اليهود إزامان الأول : جاء في التوراة أن الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك « إني جعلت كل دابة مأكل لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم ككتاب الميثاب ما خلا آدم فلا تأكلوه » ثم إن الله تعالى حرم على موسى وعلى بنى إسرائيل كثيراً من الحيوان ، الثانى : كان آدم عليه السلام يروج الأخنوخ من الأخنوخ وقد حرمه بعد ذلك على موسى عليه السلام قال منكر النسخ : لا نسلم أن نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لا تصح إلا مع القول بالنسخ لأن من الجائز أن يقال إن موسى وعيسى عليهما السلام أمر الناس بشرعهما إلى زمان ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام ثم بعد ذلك أمر الناس باتباع محمد عليه الصلاة والسلام فمعد ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام زال التكليف بشرعهما وحصل التكليف بشرع محمد عليه الصلاة والسلام لكنه لا يكون ذلك نسخاً بل جدياً مجرى قوله ( ثم أمروا بالصيام إلى الليل ) والمسلمون الذين أنكروا وقوع النسخ أصلاً

بنوا مذهبهم على هذا الحرف وقالوا قد ثبت في القرآن أن موسى وعيسى عليهما السلام قد بشرنا في التوراة والإنجيل ببعث محمد عليه الصلاة والسلام وأن عند ظهوره يجب الرجوع إلى شرعه وإذا كان الأمر كذلك فعلى قيام هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع «نسخ» وهذا هو الاعتراض على الإلزامين المذكورين ، واحتج منكروا النسخ بأن قالوا إن الله تعالى لما بين شرع عيسى عليه السلام فاللفظ الدال على تلك الشريعة ، إما أن يقال إنها دالة على دواها أولا على دواها أو ما كان فيها دالة على الدوام ولا على اللادوام ، فإن بين فيها نبوتها على الدوام ، ثم تبين أنها ما دامت كان الخبر الأول كذبا وإنه غير جائز على الشرع ، وأيضا فلو جوزنا ذلك لم يكن لنا طريق إلى العلم بأن شرعنا لا يصير منسوخا ، لأن أقصى ما في الباب أن يقول الشرع هذه الشريعة دائمة ولا يصير منسوخة قط أبداً ، ولكننا إذا رأينا مثل هذا الكلام حاصلا في شرع موسى وعيسى عليهما السلام مع أنهما لم يدوما زال الوثوق عنه في كل الصور . فإن قيل لم لا يجوز أن يقال ذكر اللفظ الدال على الدوام ، ثم قرن به ما يدل على أنه سينسخه أو ما قرن به إلا أنه نص على ذلك إلا أنه لم ينقل إلينا في الجملة ؟ قلنا هذا ضعیف لوجوه ، أحدها : أن التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص على أنه لا يدوم جمع بين كلامين متنافسين وإنه سفه وعيب ، وثانيها : على هذا التقدير قد بين الله تعالى أن شرعهما سيصير منسوخا فإذا نقل شرعه وجب أن ينقل هذه الكيفية أيضا لأنه لو جاز أن ينقل أصل الشرع بدون هذه الكيفية لجاز مثله في شرعنا أيضا وحديثنا لا يكون لنا طريق إلى القطع بأن شرعنا غير منسوخ لأن ذلك من الوقائع العظيمة التي تتوفر فيها البراهين على قله ، وما كان كذلك وجب اشتباهه وبلوغه إلى حد التوابع وإلا قلل القرآن حورص ولم تنقل معارضته ولمل عمداً صلى الله عليه وسلم غير هذا الشرع عن هذا الوضع ولم ينقل ، وإذا ثبت وجوب أن تنقل هذه الكيفية على سبيل التوازن فنقول : لو أن الله تعالى نص في زمان موسى وعيسى عليهما السلام على أن شرعهما سيصير ان منسوخين لكان ذلك مشهوراً لأهل التوراة . ومعلوماً لهم بالضرورة ، ولو كان كذلك لا استحالة منازعة الجمع العظيم فيه ، فحيث رأينا اليهود والنصارى مطبقين على إنكار ذلك علينا أنه لم يوجد التنصيص على أن شرعهما يصير ان منسوخين .

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال إن الله تعالى نص على شرع موسى عليه السلام وقرن به ما يدل به على أنه منقطع غير دائم . فهذا باطل لما ثبت أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون ذلك معلوماً بالضرورة لأهل التوازن ، وأيضا فيستدبر محتمل لا يكون ذلك نسخاً بل يكون ذلك انتهاء للعاقبة ..

وأما القسم الثالث : وهو أنه تعالى نص على شرع موسى عليه السلام ولم يبين فيه كونه دائماً أو كونه غير دائم فنقول : قد ثبت في أصول الفقه أن مجرد الأمر لا يفيد التكرار وإنما يفيد

المرّة الواحدة فإذا أتى المكلف بالمرّة الواحدة قد خرج عن عبدة الأمر ، فورود أمر آخر بعد ذلك لا يكون نسخاً للأمر الأول ، ثبت بهذا التقسيم أن القول بالنسخ محال .

واعلم أنا بعد أن قررنا هذه الجملة في كتاب الحصول في أصول الفقه تمسكتنا في وقوع النسخ بقوله تعالى ( ما ننسخ من آية أو ننسها ، نأت بخير منها أو مثلها ) والاستدلال به أيضاً ضعيف لأن ما هـ هنا تفيد الشرط والجزاء وكأن قولك : من جاءك فأكرمه لا يدل على حصول المحي . بل على أنه متى جاء وجب الإكرام ، فكذلك هذه الآية لا تدل على حصول النسخ بل على أنه متى حصل النسخ وجب أن يأتي بما هو خير منه ، فالأقوى أن نعزل في الإثبات على قوله تعالى ( وإذا بدلنا آية مكان آية ) وقوله ( يحرق الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب ) والله تعالى أعلم .

( المسألة السادسة ) اتفقوا على وقوع النسخ في القرآن ، وقال أبو مسلم بن جرير : أنه لم يقع واحتج الجمهور على وقوعه في القرآن بوجوه : أحدها : هذه الآية وهي قوله تعالى ( ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ) أجاب أبو مسلم عنه بوجوه : الأول : أن المراد من الآيات المنسوخة هي الشرائع التي في الكتب القديمة من التوراة والإنجيل كالسبت والصلاة إلى المشرق والمغرب هـ ، وضعه الله تعالى عنا وتبدينا بغيره فإن اليهود والنصارى كانوا يقولون لا توعدونا إلا لمن تبع دينكم ، فأبطل الله عليهم ذلك بهذه الآية ، الوجه الثاني : المراد من النسخ قله من اللوح المحفوظ وتحويله عنه إلى سائر الكتب وهو كما يقال نسخت الكتاب ، الوجه الثالث : أنا بينا أن هذه الآية لا تدل على وقوع النسخ بل على أنه لو وقع النسخ لوقع إلى خير منه . ومن الناس من أجاب عن الاعتراض الأول بأن الآيات إذا أطلقت فالمراد بها آيات القرآن لأنه هو المعهود عندنا ، ومن الثاني بأن نقل القرآن من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن وهذا النسخ يختص ببعضه ، ولنا على أن يقول على الأول : لا نسلم أن لفظ الآية يختص بالقرآن بل هو عام في جميع الدلائل ، وعلى الثاني لا نسلم أن النسخ المذكور في الآية يختص ببعض القرآن بل التقدير والله أعلم ما ننسخ من اللوح المحفوظ فإنا نأتي بعده بما هو خير منه .

الحجة الثانية للقاتلين بوقوع النسخ في القرآن : أن الله تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولاً كاملاً وذلك في قوله ( والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول ) ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشراً قال ( والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ) قال أبو مسلم : الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لأنها لو كانت حاملاً ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولاً كاملاً ، وإذا بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصاً لناسخاً ، والجواب أن مدة عدة الحمل تقتضي بوضع الحمل سوله حصل وضع الحمل بسنة أو أقل أو أكثر لجلل السنة المدة يكون زائلاً بالكلية .

الحجة الثالثة : أمر الله بتقديم الصدقة بين يدي نهي الرسول بقوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا

إذا ناجيت الرسول قدموا بين يدي نجواكم صدقة ) ثم نسخ ذلك ، قال أبو مسلم : إنما زال ذلك لزوال سببه لأن سبب التمسك بها أن يمتاز المتأخرون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين ، فلما حصل هذا الفرض سقط التمسك . والجواب : لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقاً وهو باطل لأنه روى أنه لم يتصدق غير علي رضي الله عنه ويدل عليه قوله تعالى ( فإذا لم تفعلوا وثاب الله عليكم ) .

الحجة الرابعة : أنه تعالى أمر بثبات الواحد العشرة بقوله تعالى ( فإن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ) ثم نسخ ذلك بقوله تعالى ( الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ) .

الحجة الخامسة قوله تعالى ( سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ) ثم إنه تعالى أمرهم عنها بقوله ( فول وجهك لشطر المسجد الحرام ) قال أبو مسلم حكم تلك القبة ما زال بالكلية لجواز التوجه إليها عند الإشكال أو مع العلم إذا كان هناك عذر . الجواب : أن علي ما ذكرته لا فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالمخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد زالت بالكلية فكان نسخاً .

الحجة السادسة : قوله تعالى ( وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفسد ) والتبديل يشتمل على رفع وإثبات ، والمرفوع إما التلاوة وإما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ وإنما أثبتنا في هذه الدلائل لأن كل واحد منها يدل على وقوع النسخ في الجملة واحتج أبو مسلم بأن الله تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل . والجواب : أن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يطله ولا يأتيه من بعده أيضاً ما يطله .

( المسألة السابعة ) المنسوخ إما أن يكون هو الحكم فقط أو التلاوة فقط أو هما معاً ، أما الذي يكون المنسوخ هو الحكم دون التلاوة فكيفه الآيات التي عددناها ، وأما الذي يكون المنسوخ هو التلاوة فقط فكما يروى عن عمر أنه قال : كنا نقرأ آية الرجم « والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيذ حكيم » وروى « لو كان لابن آدم واديان من مال لا يئسهما ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب » وأما الذي يكون منسوخ الحكم والتلاوة معاً ، فهو ما روت عائشة رضي الله عنها أن القرآن قد نزل في الرضاع بشره معلومات ثم ننسخه بغيره بمعلومات ، فالمرسوم مرفوع التلاوة والحكم جميعاً والنسخ مرفوع التلاوة باقى الحكم . وروى أيضاً أن سورة الأحزاب كانت بمنزلة السبع الطوال أو أزيد ثم وقع نقصان فيه .

( المسألة الثامنة ) اختلف المفسرون في قوله تعالى ( ما ننسخ من آية أو ننسخها ) فهم من

فسر النسخ بالإزالة ومنهم من فسره بالنسخ بمعنى نسخت الكتاب وهو قول عطاء وسعيد ابن المسيب ومن قال بالقول الأول ذكروا فيه وجوهاً ، أحدها : ما ننسخ من آية وأنتم تقرّونه أو ننسها أى من القرآن ما قرئ ، ينسك ثم نسيتم وهو قول الحسن والأصم وأكثر المتكلمين لمجمله على نسخ الحكم دون التلاوة ونسها على نسخ الحكم والتلاوة معاً ، فإن قيل وقوع هذا النسيان ممنوع عقلاً وشرعاً ، أما العقل فلأن القرآن لا بد من إصالة إلى أهل التواتر ، والنسيان على أهل التواتر بأجمعهم ممنوع . وأما النقل فقلوه تعالى ( إنا نحن نزلنا الذكر وإنّنا له لحافظون ) والجواب عن الأول من وجهين . الأول : أن النسيان يصح بأن يأمر الله تعالى بطرحه من القرآن وإخراجه من جملة ما يتلى ويؤق به في الصلاة أو يحتاج به ، فإذا زال حكم التمسك به وطال الهدئى ، أو إن ذكر فعل طريق ما يذكر خبر الواحد فيصير لهذا الوجه منسياً عن الصدور ، الجواب الثانى : أن ذلك يكون معجزة للرسول عليه الصلاة والسلام ، ويروى فيه خبر : أنهم كانوا يقرءون السورة فيصحبون وقد نسوها ، والجواب عن الثانى أنه معارض بقوله تعالى ( ستقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله ) وبقوله ( وأذكر ربك إذا نسيت ) .

( القول الثانى ) ما ننسخ من آية أى نبدلها ، إما بأن نبدل حكمها فقط أو تلاوتها فقط أو نبدلها أما قوله تعالى ( أو ننسها ) فالمراد تركها كما كانت فلا نبدلها ، وقد بينا أن النسيان بمعنى الترك قد جاء ، فيصير حاصل الآية أن الذى نبدله فإنا نأتى بغير منه أو مثله .

( القول الثالث ) ما ننسخ من آية ، أى ما نرفعها بعد إلزامها أو ننسأها على قراءة المعزة أى توخر إلزامها من اللوح المحفوظ ، أو يكون المراد توخر نسخها فلا ننسخها في الحال ، فإنا نزل بدلها ما يقوم مقامها في المصاحف .

( القول الرابع ) ما ننسخ من آية ، وهى الآية التى صارت منسوخة في الحكم والتلاوة معاً أو ننسها ، أى تركها وهى الآية التى صارت منسوخة في الحكم ولكنها غير منسوخة في التلاوة بل هى باقية في التلاوة ، فأما من قال بالقول الثانى ما ننسخ من آية ، أى ننسخها من اللوح المحفوظ أو ننسأها ، توخرها . وأما قراءة « ننسها » فالمعنى تركها أى ترك نسخها فلا ننسخها .

وأما قوله ( من آية ) فكل المفسرين حملوه على الآية من القرآن غير أبى مسلم فانه حمل ذلك على التوراة والإنجيل وقد تقدم القول فيه .

أما قوله تعالى ( نأت بغير منها أو مثلاً ) ففيه قولان . أحدهما : أنه الأخف ، والثانى : أنه الأصح ، وهذا أولى لأنه تعالى يصرف المكلف على مصالحه لا على ما هو أخف على طبعه . فان قيل : لو كان الثانى أصح من الأول لكان الأول ناقص الصلاح فكيف أمر الله به ؟ قلنا الأول أصح من الثانى بالنسبة الى الوقت الأول ، والثانى بالمعنى منه فزال السؤال . واعلم أن الناس استبطوا من هذه الآية أكثر مسائل النسخ .

(المسألة الأولى) قال قوم لا يجوز نسخ الحكم إلا إلى بدل ، واحتجوا بأن هذه الآية تدل على أنه تعالى إذا نسخ لا بد وأن يأتي بعده بما هو خير منه أو بما يكون مثله وذلك صريح في وجوب البدل . والجواب ، لم لا يجوز أن يقال المراد أن نفي ذلك الحكم وإسقاط التعبد به غير من ثبوته في ذلك الوقت ، ثم الذي يدل على وقوع النسخ لا إلى بدل أنه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم لا إلى بدل .

(المسألة الثانية) قال قوم : لا يجوز نسخ الشيء إلى ما هو أحسن منه واحتجوا بأن قوله (نأت بغير منها أو مثلاً) ينافي كونه أحسن ، لأن الأقل لا يكون خيراً منه ولا مثله . والجواب : لم لا يجوز أن يكون المراد بالخير ما يكون أكثر ثواباً في الآخرة ، ثم إن الذي يدل على وقوعه أن الله سبحانه نسخ في حق الزناة الحبس في البيوت إلى الجلد والرجم ، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ، وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت بأربع في الحضر . إذا عرفت هذا فنقول : أما نسخ الشيء إلى الأقل فقد وقع في الصور المذكورة ، وأما نسخه إلى الأخف فكأنسخ العدة من حول إلى أربعة أشهر وعشر ، وكأنسخ صلاة الليل إلى التخيير فيها . وأما نسخ الشيء إلى المثل فكأنحويل من بيت المقدس إلى الكعبة .

(المسألة الثالثة) قال الشافعي رضي الله عنه : الكتاب لا يفسخ بالسنّة المتواترة واستدل عليه بهذه الآية من وجوه . أحدها : أنه تعالى أخبر أن ما ينسخه من الآيات يأت بغير منها وذلك يفيد أنه يأتي بما هو من جنسه ، كما إذا قال الإنسان : ما أخذ منك من ثواب آتيتك بغير منه ، يفيد أنه يأتيه ثوب من جنسه خير منه ، وإذا ثبت أنه لا بد وأن يكون من جنسه لجنس القرآن قرآن ، وثانيها . أن قوله تعالى (نأت بغير منها) يفيد أنه هو المنفرد بالإتيان بذلك الخير ، وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله دون السنة التي يأتيها الرسول عليه السلام وثالثها : أن قوله (نأت بغير منها) يفيد أن المأتي به خير من الآية ، والسنة لا تكون خيراً من القرآن ، ورابعها : أنه قال (لم تعلم أن الله على كل شيء قدير) دل على أن الأقل بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى (والجواب) عن الوجوه الأربعة بأسرها : أن قوله تعالى (نأت بغير منها) ليس فيه أن ذلك الخير يجب أن يكون ناسخاً ، بل لا يمتنع أن يكون ذلك الخير شيئاً مغايراً للناسخ يحصل بعد حصول النسخ ، والذي يدل على تحقيق هذا الاحتمال أن هذه الآية صريحة في أن الإتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الأولى ، فلو كان نسخ تلك الآية مرتباً على الإتيان بهذا الخير لزم الدور وهو باطل ، ثم احتج الجمهور على وقوع نسخ الكتاب بالسنّة لأن آية الوصية للأقربين منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام « ألا لا وصية لوارث » وبأن آية الجلد صارت منسوخة بغير الرجيم . قال الشافعي رضي الله عنه أما الأول فضعيف لأن كون الميراث حقاً للوارث يمنع من صرفه إلى الوصية ، فثبت أن آية الميراث مائة من الوصية ، وأما الثاني



فضميف أيضاً لأن عمر رضى الله عنه روى أن قوله : الشيخ والشيخ إذا زنيا فارجموهما البتة ، كان قرأناً فلفل النسخ إنما وقع به ، وتام الكلام فيه مذكور في أصول الفقه والله أعلم .

أما قوله تعالى ( ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير ) تنبيه للنبي صلى الله عليه وسلم وغيره على قدرته تعالى على تصريف المكلف تحت مشيئته وحكمه وحكته ، وأنه لا دافع لما أراد ولا مانع لما اختار .

( المسألة التاسعة ) (١) استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن القرآن مخلوق من وجوه ، أحدها أن كلام الله تعالى لو كان قديماً لكان النسخ والمنسوخ قديمين ، لكن ذلك محال لأن النسخ يجب أن يكون متأخراً عن المنسوخ ، والمتأخر عن الشيء يستحيل أن يكون قديماً ، وأما المنسوخ فلا يجب أن يزول ويرتفع ، وما ثبت زواله استحالة قدمه بالانقضاء ، وثانيها : أن الآية دلت على أن بعض القرآن خير من بعض ، وما كان كذلك لا يكون قديماً ، وثالثها : أن قوله ( ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير ) يدل على أن المراد أنه تعالى هو القادر على نسخ بعضها والإتيان بشيء آخر بدلاً من الأول ، وما كان داخلًا تحت القدرة وكان فلاكاً كان محدثاً أجاب الأصحاب عنه : بأن كونه ناسخاً ومنسوخاً إنما هو من عوارض الالفاظ والمبارات واللغات ولا نزاع في حدوثها ، فلم قلتم إن المعنى الحقيقي الذى هو مدلول المبارات والاصطلاحات محدث ؟ قالت المعتزلة : ذلك المعنى الذى هو مدلول المبارات واللغات لا شك أن تعلقه الأول قد زال وحدث له تعلق آخر ، فالتعلق الأول محدث لأنه زال والقديم لا يزول ، والتعلق الثانى حادث لأنه حصل بعد ما لم يكن ، والكلام الحقيقي لا ينفك عن هذه التعلقات وما لا ينفك عن هذه التعلقات [ محدث ] وما لا ينفك عن المحدث محدث والكلام الذى تعلق به يلزم أن يكون محدثاً . أجاب الأصحاب أن قدرة الله كانت في الأزل متعلقة بإيجاد العالم فتد دخول العالم في الوجود هل يبق ذلك التعلق أو لم يبق ؟ فإن يبق يلزم أن يكون القادر قادراً على إيجاد الموجود وهو محال ، وإن لم يبق فقد زال ذلك التعلق فيلزمكم حدوث قدرة الله على الوجه الذى ذكرتموه ، وكذلك علم الله كان متعلقاً بأن العالم سيوجد ، فتد دخول العالم في الوجود إن يبق التعلق الأول كان جهلاً ، وإن لم يبق فيلزمكم كون التعلق الأول حادثاً ، لأنه لو كان قديماً لما زال ، ويكون التعلق الذى حصل بعد ذلك حادثاً فإذا علم الله تعالى لا ينفك عن التعلقات الحادثة ، وما لا ينفك عن المحدث محدث فمالية الله محدث . فكل ما تجعلونه جواباً عن المالية والقادرية فهو جوابنا عن الكلام .

( المسألة العاشرة ) احتجاجوا بقوله ( تعالى ) ( إن الله على كل شيء قدير ) على أن المعلوم شيء . وقد تقدم وجه تقريره فلا نعيده ، والتقدير قبيل بمعنى الفاعل وهو بناء المباعدة .

(١) هذه المسألة من فروع مسائل الشيخ وقد تكلم المؤلف رحمه الله على بيان مسائل منها مرتد إلى ص ٢٣٤ من هذه المجلد .

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ  
 مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (١٠٧)  
 أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ  
 الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ (١٠٨)

قوله تعالى ( أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ) .

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكم بحراز النسخ حقه ببيان أن ملك السموات والأرض له لا لغيره ، وهذا هو التنبيه على أنه سبحانه وتعالى إنما حسن منه الأمر والنهي لكونه مانكا للخلق وهذا هو مذهب أصحابنا وإنه إنما حسن التكليف منه لمحض كونه مالكا للخلق مستولياً عليهم لا لثواب يحصل ، أو لعقاب يندفع . قال الفقهاء : ويحتمل أن يكون هذا إشارة إلى أمر القبله فانه تعالى أخبرهم بأنه مالك السموات والأرض وأن الأمكنة والجهات كلها له وأنه ليس بعض الجهات أكبر حرمة من البعض إلا من حيث يحملها هو تعالى له ، وإذا كان كذلك وكان الأمر باستقبال القبلة إنما هو محض التخصيص بالتشريف فلا مانع يمنع من تغييره من جهة إلى جهة ، وأما الولي والنصير فكلامهما فمفيل بمعنى فاعل على وجه المبالغة ، ومن الناس من استدلل بهذه الآية على أن الملك غير القدرة ، فقال إنه تعالى قال أولاً ( أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ) ثم قال بعده ( أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ) فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكريراً من غير فائدة ، والكلام في حقيقة الملك والقدرة قد تقدم في قوله ( مالك يوم الدين ) .

قوله تعالى ( أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل ) اعلم أن هنا مسائل :

( المسألة الأولى ) « أم » على ضربين متصلة ومنقطعة ، فالتصلة عذبة الألف وهي مفرقة لما جمته أى ، كما أن « أو » مفرقة لما جمته تقول : اضرب أهم شتاً زيداً أم حرراً ، فإذا قلت اضرب أحدهم قلت اضرب زيداً أو حرراً ، والمنقطعة لا تكون إلا بعد كلام تام ، لأنها بمعنى بل والألف ، كقول العرب إنها الإبل أم شاة ، كأنه قال بل هى شاة ، ومنه قوله تعالى ( أم ) يقولون اقراءه أى بل يقولون ، قال الأخطل

كذبك عينك أم رأيت بواسط غلس الظلام من الرباب خيالاً

(المسألة الثانية) اختلفوا في المخاطب به على وجوه، أحدها: أنهم المسلمون وهو قول الأمام والجبائي وأبي مسلم، واستدلوا عليه بوجوه: الأول. أنه قال في آخر الآية (ومن يقبل الكفر بالإيمان) وهذا الكلام لا يصح إلا في حق المؤمنين. الثاني: أن قوله (أم تريدون) يقتضى معلوماً عليه وهو قوله (لا تقولوا راعنا) فكأنه قال: وقولوا انظروا واسمعوا فهل تفعلون ذلك كما أمرتم أم تريدون أن تسألوا رسولكم؟ الثالث: أن المسلمين كانوا يهألون محمداً صلى الله عليه وسلم عن أمور لا خير لهم في البحث عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى عليه السلام ما لم يكن لهم فيه خير عن البحث عنه، الرابع: سأل قوم من المسلمين أن يجعل لهم ذات أنواط كما كان للمشركين ذات أنواط، وهي شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها الماء كقول والمشروب، كما سألوا موسى أن يجعل لهم إلهاً كما لهم آلهة. القول الثاني: أنه خطاب لأهل مكة وهو قول ابن عباس ومجاهد. قال إن عبد الله بن أمية المخزومي أتى رسول الله ﷺ في ريفط من قريش فقال: يا محمد والله ما أومن بك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً، أو تكون لك جنة من نخيل وهب، أو يكون لك بيت من ذخرف، أو ترقى في السماء بأن تصعد، ولن نؤمن لربك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتاباً من الله إلى عبد الله بن أمية أن محمداً رسول الله فاتبعوه. وقال له بقية الرهط: فإن لم تستطع ذلك فأتقنا بكتاب من عند الله جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى إلى قومه بالألواح من عند الله فيها كل ذلك، فنؤمن بك عند ذلك. فأذن الله تعالى: أم تريدون أن تسألوا رسولكم محمداً أن يأتيكم بالآيات من عند الله كما سأل السبعون فقالوا: أوتنا الله جنة. ومن مجاهد أن قريشاً سألت محمداً عليه السلام أن يجعل لهم الصفا ذهباً وفضة، فقال نعم هو لكم كالسائمة لبني إسرائيل فأبوا ورجعوا.

(القول الثالث) المراد اليهود، وهذا القول أصح لأن هذه السورة من أول قوله (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي) حكاية عنهم ومحاكاة معهم ولأن الآية مدنية ولأنه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم، ولأن المؤمن بالرسول لا يكاد يسأله فإذا سألناه كان متبدلاً ككفر بالإيمان (المسألة الثالثة) ليس في ظاهر قوله (أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل) أنهم أتوا بالسؤال فضلاً عن كيفية السؤال بل المرجع فيه إلى الروايات التي ذكرناها في أنهم سألوا والله أعلم.

(المسألة الرابعة) اعلم أن السؤال الذي ذكره إن كان ذلك طلباً للمعجزات فمن أين أنه كفر؟ ومعلوم أن طلب الدليل على الشيء لا يكون كفراً، وإن كان ذلك طلباً لوجه الحكمة المفصلة في نسخ الأحكام، فهذا أيضاً لا يكون كفراً؛ فإن الملائكة طلبوا الحكمة التفصيلية في خلقه البشري ولم يكن ذلك كفراً، فلعل الأولى حمل الآية على أنهم طلبوا منه أن يجعل لهم إلهاً كما لهم آلهة، وإن كانوا طلبوا المعجزات فإنهم كانوا يطلبونها على سبيل التمتع واللجاج فلماذا كفروا بسبب هذا السؤال.

وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٩﴾

(المسألة الخامسة) ذكروا في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوهاً، أحدها: أنه تعالى لما حكم بجزاء النسخ في الشرائع فعلمهم كانوا يطالبونه بتفاصيل ذلك الحكم فنتهم الله تعالى عنها وبين أنهم ليس لهم أن يشتغلوا بهذه الأسئلة كما أنه ما كان لقوم موسى أن يذكروا أسئلتهم الفاسدة وثانيها: لما تقدم من الأوامر والنواهي قال لهم إن لم تقبلوا ما أمرتكم به وتتردتم عن الطاعة كنتم كمن سأل موسى ما ليس له أن يسأله: عن أبي مسلم، وثالثها: لما أمر ونهى قال اتعملون ما أمرتم أم تفعلون كما فعل من قبلكم من قوم موسى؟

(المسألة السادسة) (سواء السيل) وسطه قال تعالى (فاطلع فرآه في سواء الجحيم) أي وسط الجحيم، والغرض التشبيه دون نفس الحقيقة، ووجه التشبيه في ذلك أن من سلك طريقة الإيمان فهو جاز على الاستقامة المؤدية إلى الفوز والظفر بالطلبة من الثواب والتعميم، فالمبدل لذلك بالكفر عاقل عن الاستقامة ثقيل فيه إنه ضل سواء السيل.

قوله تعالى: ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير.

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود مع المسلمين، وذلك لأنه روى أن فتاح ابن عازوراء، وزيد بن قيس وغراً من اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة أحد: ألم تروا ما أصابكم، ولو كنتم على الحق ما هزمت، فارجعوا إلى ديننا فهو خير لكم وأفضل ونحن أهدى منكم سبيلاً، فقال عمار: كيف نقض العهد فيكم؟ قالوا شديد، قال فاق قد عاهدتني ألا أكفر ب محمد ما عشت، فقالت اليهود أما هذا فقد صبا، وقال حذيفة: وأما أنا فقد رضيت بالله رباً وبالإسلام ديناً وبالقرآن إماماً وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين إخواناً، ثم أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخبراه فقال أصبنا خيراً وألفحنا، فزلت هذه الآية، واعلم أنا تتكلم أولاً في الحسد ثم نرجع إلى التفسير.

(المسألة الأولى) في ذم الحسد ويدل عليه أخبار كثيرة، الأول: قوله عليه السلام «الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب» الثاني: قال أنس «كنا يوماً جالسين عند النبي

صلى الله عليه وسلم فقال يطلع عليكم الآن من هذا الفج رجل من أهل الجنة فطلع رجل من الأنصار ينظف لحيته من وضوئه وقد علق نعليه في شمله فسلم فلما كان الغد قال عليه السلام مثل ذلك فطلع ذلك الرجل ، وقال في اليوم الثالث مثل ذلك فطلع ذلك الرجل ، فلما قام النبي عليه السلام تبعه عبد الله بن عمرو بن العاص فقال إني تأذيت من أبي فأقسمت لا أدخل عليه ثلاثاً فإن رأيت أن تذهب بي إلى دارك فعلت ، قال نعم ، فبات عنده ثلاث ليال فلم يره يقوم من الليل شيئاً غير أنه إذا انقلب على فراشه ذكر الله ولا يقوم حتى يقوم لصلاة الفجر غير أني لم أسمعهم يقول إلا خيراً ، فلما مرت الثلاث وكنت أن احتقر عمله قلت يا عبد الله لم يكن بيني وبين والدي غضب ولا حرج ، ولكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا وكذا فأردت أن أعرف عملك فلم أرك تعمل عملاً كثيراً فما الذي بلغ بك ذلك ؟ قال ما هو إلا ما رأيت . فلما وليت دطاني فقال : ما هو إلا ما رأيت غير أني لم أجد على أحد من المسلمين في نفسى شيئاً ولا حسداً على غير أعطاه الله إياه ، فقال جده الله : هي التي بلغت بك وهي التي لا نطق ، الثالث : قال عليه السلام «دب إليكم داء الأمم قبلكم ، الحسد والبغضاء والبغضة هي الحالفة لا أقول حالفة الشر وليكن حالفة الدين » الرابع : قال « إنه سيصيب أمتي داء الأمم قالوا ماداء الأمم ؟ قال الأشر والبطر والتكابر والتنافس في الدنيا والتباعد والتحاسد حتى يكون البني ثم المخرج » الخامس : أن موسى عليه السلام لما ذهب إلى ربه رأى في ظل العرش رجلاً يغط بمكانه وقال إن هذا لكريم على ربه فسأل ربه أن يغيره باسمه فلم يغيره باسمه وقال أحدثك من عمله ثلاثاً : كان لا يحسد الناس على ما آتاهم الله من فضله ، وكان لا يبق والديه ولا يمشی بالثمينة . السادس : قال عليه السلام « إن لثم الله أعداء قيسل وما أولئك قال الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله » السابع : قال عليه السلام « ستة يدخلون النار قبل الحساب ، الأمراء بالجور ، والعرب بالمضيية واليهافين بالتكبير ، والتجار بالخيانة ، وأهل الرستاق بالجهالة ، والعلماء بالحسد » .

أما الآثار ، فالأول : حكى أن عرف بن عبد الله دخل على الفضل بن المطلب وكان يومئذ على واسط فقال إني أريد أن أعظك بشيء ، وإياك والكبر فإنه أول ذنب حمى الله به إبليس ، ثم قرأ ( وإذ قتلنا لوطاً لئلا يسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر ) وإياك والحرص فإنه أخرج آدم من الجنة . أسكنه الله في جنة عرضها السموات والأرض فأكل منها فأخرجه الله ، ثم قرأ ( اهبطا منها ) وإياك والحسد فإنه قتل ابن آدم أخاه حين حسده ، ثم قرأ ( واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق ) الثاني : قال ابن الزبير : ما حسدت أحداً على شيء من أمر الدنيا لأنه إن كان من أهل الجنة فكيف أحسده على الدنيا وهي حقيرة في الجنة ، وإن كان من أهل النار فكيف أحسده على أمر الدنيا وهو يصير إلى النار . الثالث : قال رجل للحسن : هل يحسد المؤمن ؟ قال ما أنساك بنى يعقوب إلا أنه لا يحسرك ما لم تعد به يداً ولساناً . الرابع : قال معاوية : كل الناس أئند على

رضاه إلا الحاسد فإنه لا يرضيه إلا زوال النعمة ، الخامس : قيل الحاسد لا يتالم من المجالس إلا مذمة وزلا ، ولا يتالم من الملائكة إلا لعنة وبنصاً ، ولا يتالم من الخلق إلا جوعاً وغماً ، ولا يتالم عند الفزع إلا شدة وهولاً ، وعند الموقف إلا فضيحة ونكالا .

( المسألة الثانية ) في حقيقة الحسد : إذا أتم الله على أخيك نعمة فإن أردت زوالها فهذا هو الحسد ، وإن اشتهيت لنفسك مثلها فهذا هو الغبطة والمنافسة ، أما الأول لحرام بكل حال ، إلا نعمة أصليها فاجر أو كافر يستعين بها على الشر والنمسا فلا يضرك عيبك لزوالها فانك ما تحب زوالها من حيث إنها نعمة بل من حيث إنها ترسل بها إلى الفساد والشر والأذى . والذي يدل على أن الحسد ما ذكرنا آيات ( أحدها ) هذه الآية وهي قوله تعالى ( لو ردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم ) فأخبر أن جهنم زوال نعمة الإيمان حسداً ( وثانيها ) قوله تعالى ( ودوا لو تكفروا كما كفروا فتكونون سواء ) ( وثالثها ) قوله تعالى ( إن تمسكم غصنة تسوم وإن تصيبكم سيئة يفرحوا بها ) وهذا الفرح شناعة ، والحسد والشائنة متلازمان ، ( ورابعها ) ذكر الله تعالى حسد إخوة يوسف وعبرهما في قلوبهم بقوله ( قالوا ليوسف وأخوه أحب إلينا منا ونحن عصبة إن أبانا لفي ضلال مبين ، اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضاً يخل لكم وجه أبيكم ) فبين تعالى أن حسدهم له عبارة عن كراهتهم حصول تلك النعمة له ( وخامسها ) قوله تعالى ( ولا يحسدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ) أي لا تصيق به صدورهم ولا يفتشون ، فأبى الله عليهم بعدم الحسد ، وسادسها : قال تعالى في معرض الإنكار ( أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله ) وسابعها : قال الله تعالى ( كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين ) إلى قوله ( إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم ) قيل في التفسير : حسداً ، وثامنها : قوله تعالى ( وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم نبياً بينهم ) فأزول الله العلم ليؤلف بينهم على طاعته فتحاسنوا واختلفوا ، إذ أراد كل واحد أن يفرد بالرياسة وقبول القول ، وثمانسها : قال ابن عباس : كانت اليهود قبل بعث النبي عليه السلام إذا قاتلوا قوماً قالوا نسألك بالذي الذي وعدتنا أن ترسله وبالكتاب الذي تنزله إلا تبصرنا ، فكانوا يضربون ، فلما جاء النبي عليه السلام من ولد إسماعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم إياه فقال تعالى ( وكانوا من قبل يستفتخون على الذين كفروا ) إلى قوله ( أن يكفروا بما أنزل الله نبياً ) أي حسداً وقالت صفيه بنت حبي التي عليه السلام : جاء أبي وحى من عندك فقال أبي لعمري ما تقول فيه ؟ قال أقول : إنه النبي الذي بشر به موسى عليه السلام قال فما ترى ؟ قال أرى معاداته أيام الحياة . فهذا حكم الحسد . أما المنافسة فليست بحرام وهي مشتقة من المنافسة ، والذي يدل على أنها ليست بحرام وجوه ( أولها ) قوله تعالى ( وفي ذلك لظيقتان المتنافسون ) ( وثانيها ) قوله تعالى ( سابقوا إلى مغفرة من ربكم ) وإنما المسابقة عند خوف القوت وهو كالبدن يتسابقان إلى خدمة

مولاهما إذ يجمع كل واحد أن يسبقه صاحبه فيحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو بها ( وثالثها ) قوله عليه السلام « لا حسد إلا في اثنين رجل آتاه الله مالا فأنفقه في سبيل الله ، ورجل آتاه الله علماً فهو يعمل به ويعلمه الناس » وهذا الحديث يدل على أن لفظ الحسد قد يطلق على المنافسة ، ثم نقول : المنافسة قد تكون واجبة ومندوبة ومباحة ، أما الواجبة فكما إذا كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة كالإيمان والصلاة والزكاة ، فهنا يجب عليه أن يحب أن يكون له مثل ذلك ، لأنه إن لم يحب ذلك كان راضياً بالمصيبة وذلك حرام ، وأما إن كانت تلك النعمة من الفضائل المندوبة كالإتفاق في سبيل الله والتشجيع لتعليم الناس كانت المنافسة فيها مندوبة ، وأما إن كانت تلك النعمة من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات ، وبالجملة فالمدحوم أن يحب زوالها عن الغير ، فأما أن يحب حصولها له وزوال النقصان عنه فهذا غير مذموم ، لكن هنا دقيقة وهي أن زوال النقصان عنه بالنسبة إلى الغير له طريقان ( أحدهما ) أن يحصل له مثل ما حصل للغير ( والثاني ) أن يزول عن الغير ما لم يحصل له فإذا حصل اليأس عن أحد الطريقين فيكاد القلب لا ينفك عن شهوة الطريق الآخر فهنا إن وجد قلبه بحيث لو قدر على إزالة تلك النقصان عن ذلك الشخص لأزالها ، فهو صاحب الحسد المذموم وإن كان يمد قلبه بحيث تردعه التقوى عن إزالة تلك النعمة عن الغير فالرجح من الله تعالى أن يعفو عن ذلك ، ولعل هذا هو المراد من قوله عليه السلام « ثلاث لا يفتك المؤمن عنهن الحسد والظن والطيرة » ثم قال وله منهن مخرج إذا حسدت فلا تبغ ، أي إن وجدت في قلبك شيئاً فلا تعمل به ، فهذا هو الكلام في حقيقة الحسد وكفه من كلام الشيخ الغزالي رحمه الله عليه .

( المسألة الثالثة ) في مراتب الحسد ، قال الغزالي رحمه الله هي أربعة ( الأولى ) أن يحب زوال تلك النعمة وإن كان ذلك لا يحصل له وهذا غاية الحسد ( والثانية ) أن يحب زوال تلك النعمة عنه إليه وذلك مثل رغبته في دار حسنة أو امرأة جملة أو ولاية نافذة نالها غيره وهو يحب أن تكون له ، فالمللوب بالذات حصوله له ، فأما زواله عن غيره فمللوب بالعرض ( الثالثة ) أن لا يشتهي عنها بل يشتهي لنفسه مثلها ، فإن عجز عن مثلها أحب زوالها لكي لا يظهر التفاتت بينهما ( الرابعة ) أن يشتهي لنفسه مثلها ، فإن لم يحصل فلا يحب زوالها ، وهذا الأخير هو المدفوع عنه إن كان في الدنيا والمنسوب إليه إن كان في الدين ، والثالثة منها مذمومة وغير مذمومة والثانية أخف من الثالثة ، والأول : مذموم محض قال تعالى ( ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض ) فتمنيه مثل ذلك غير مذموم وأما تمنيه عين ذلك فهو مذموم .

( المسألة الرابعة ) ذكر الشيخ الغزالي رحمه الله عليه للحسد سبعة أسباب :

السبب الأول : العداوة والبغضاء ، فإن من آذاه إنسان أبغضه قلبه وخصب عليه ، وذلك

الغضب يراد الحقد والحقد يقتضى التشفي والانتقام ، فإن عجز المبغض عن التشفي بنفسه أحب أن يتشفى منه الزمان فهما أصاب عدوه آفة وبلاء فرح ، ومهما أصابته نعمة ساءت ، وذلك لأنه ضد مراده فالخسد من لوازم البغض والعداوة ولا يفارقهما ، وأقصى الامكان في هذا الباب أن لا يظهر تلك العداوة من نفسه وأن يكره تلك الحالة من نفسه ، فإما أن يفيض إنساناً ثم تستوى عنده مسرته ومساوئه فهذا غير ممكن ، وهذا النوع من الحسد هو الذى وصف الله الكفار به إذ قال ( وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيط قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور ، إن تمسكتم حسنة نسوّم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها ) وكذا قال ( ودوا ما عثم قد بدت البغضاء من أفواههم ) . واعلم أن الحسد ربما أفضى إلى التنازع والتقاتل . .

السبب الثانى : التمرز ، فإن واحداً من أمثاله إذا نال منصباً عالياً ترفع عليه وهو لا يمكنه تحمل ذلك فيريد زوال ذلك المنصب عنه وليس من غرضه أن يشكر ، بل غرضه أن يدفع كبره فإنه قد رضى بمساوئه ولكنه لا يرضى بقرضه عليه .

السبب الثالث : أن يكون في طبيعته أن يستخدم غيره فيريد زوال النعمة من ذلك الغير ليقدر على ذلك الغرض ومن هذا الباب كان حسد أكثر الكفار للرسول عليه الصلاة والسلام إذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نطأطئه له رؤوسنا ؟ فقالوا ( لو لا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ) وقال تعالى يصف قول قريش ( أهؤلاء من الله عليهم من بيننا ) كالأستحقار بهم والألفة منهم .

السبب الرابع : التعجب كما أخبر الله عن الأنهم الماضية إذ قالوا ( ما أنتم إلا بشر مثلنا ) ، وقالوا ( أتؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون ، ولئن أعلمتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون ) وقالوا متعجبين ( أبعث الله رسولا ) وقالوا ( لو لا نزل علينا الملائكة ) وقال ( أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ) .

السبب الخامس : الخوف من فوت المقاصد وذلك يختص بالمتزاحمين على مقصود واحد فإن كل واحد منهما يحسد صاحبه في كل نعمة تكون عوناً له في الانفراد بمقصوده ، ومن هذا الباب تحاسد الصغرات في التزام على مقاصد الزوجية ، وتحاسد الأخوة في التزام على نيل المنزلة في قلوب الآبوين للتوصل إلى مقاصد المال والكرامة وكذلك تحاسد الواعظين المتزاحمين على أهل بلدة واحدة ، إذ كان غرضهما نيل المال والقبول عندم .

السبب السادس : حب الرياسة ومطلب الجاه نفسه من غير توسل به إلى مقصوده ، وذلك كالرجل الذى يريد أن يكون عديم النظير في فن من الفنون ، فإنه لو سمع بتفكيره في أقصى العالم ساء ذلك وأحب موته وزوال النعمة التى بها يشاركه في المنزلة من شجاعة أو علم أو زهد أو ثروة ويفرح بسبب فقره .



السبب السابع : شغ النفس بالخير على عباد الله ، فذلك تجد من لا يشغل براسة ولا يكبر ولا يطلب مال إذا وصف عنده حسن حال عبد من عباد الله شق عليه ذلك ، وإذا وصف اضطراب أمور الناس وإدبارهم وتنقص عيشهم فرح به فهو أبداً يحب الإذبار لغيره ويخجل بنعمة الله على عباده ، كأنهم يأخذون ذلك من ملكه وخزائنه ، ويقال : البخيل من يخل بمال غيره ، فهذا يخجل بنعمة الله على عباده الذين ليس بينهم وبينه لا عداوة ولا رابطة وهذا ليس له سبب ظاهر إلا خبت النفس ورذالة جبلته في الطبع ، لأن سائر أنواع الحسد يرجى زواله لإزالة سببه ، وهذا خبت في الجلبة لا عن سبب عارض قصير إزالته . فهذه هي أسباب الحسد ، وقد يجتمع بعض هذه الأسباب أو أكثرها أو جميعها في شخص واحد فيعظم فيه الحسد ويقوى قوة لا يقوى صاحبها معها على الإخفاء والمجاملة بل يهتك حجاب المجاملة ويظهر العداوة بالمكاشفة وأكثر المحاسنات تجتمع فيها جملة من هذه الأسباب وقلما يتجرد واحد منها .

( المسألة الخامسة ) في سبب كثرة الحسد وقوته وضعفه . أعلم أن الحسد إنما يكثر بين قوم تكثر فيهم الأسباب التي ذكرناها إذ الشخص الواحد يجوز أن يحسد لأنه يتمتع من قول المتكبر ولأنه يتكبر ولأنه عدو لغير ذلك من الأسباب وهذه الأسباب إنما تكثر بين قوم تجمعهم روابط يجتمعون بسببها في مجالس المخاطبات ويتواردون على الأغراض والمنازعة مظنة المنازعة ، والمنازعة مؤدية إلى الحسد فحيث لا غلظة فليس هناك محاسدة ، ولما لم توجد الرابطة بين شخصين في بلدن لا جرم لم يكن بينهما محاسدة ، فلذلك ترى العالم يحسد العالم دون العابدين والعابدين يحسد العابد دون العالم ، والتاجر يحسد التاجر ، بل الاسكاف يحسد الاسكاف ولا يحسد البراز ، ويحسد الرجل أخاه وابن عمه أكثر مما يحسد الأجانب والمرأة تحسد ضررتها وسرة زوجها أكثر مما تحسد أم الزوج وابنته لأن مقصد البراز غير مقصد الاسكاف فلا يتزاحمون على المقاصد ، ثم مزاحمة البراز المجاورة أكثر من مزاحمة البعيد عنه إلى طرف السوق وبالجمل فاصل الحسد العداوة وأصل العداوة التزاحم على غرض واحد والفرض الواحد لا يجمع متابعين بل لا يجمع إلا متناسين ، فلذلك يكثر الحسد بينهم ، نعم من اشتد حرصه على الجاه العريض والصيد في أطراف العالم فإنه يحسد كل من في العالم ممن يشاركه في الخصلة التي يتفاخر بها ، أقول : والسبب الحقيقي فيه أن الكمال محبوب بالذات وضد المحبوب مكروه ومن جملة أنواع الكمال التفرد بالكمال ، فلا جرم كان الشريك في الكمال مبغضاً لكونه منازعاً في القدرات التي هي من أعظم أبواب الكمال إلا أن هذا النوع من الكمال لما امتنع حصوله إلا لله سبحانه ووقع اليأس منه فاختص الحسد بالأمور الدنيوية ، وذلك لأن الدنيا لا تقي بالمتزاحمين ، أما الآخرة فلا ضيق فيها ، وإنما مثال الآخرة نعمة العلم ، فلا جرم من يحب معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وملائكته فلا يحسد غيره إذا عرف ذلك لأن المعرفة لا تضيق على الغافلين بل المعلوم الواحد يعرفه ألف

ألف ويفرح بمعرفته ويلتذ به ولا تنقص لذة أحديسب غيره بل يحصل بكثرة العارفين زيادة الإنسان فذلك لا يكون بين عسلى الذين محاسبة لأن مقصدهم معرفة الله ، وهى بحر واسع لا ضيق فيها وغموضهم المنزلة عند الله ولا ضيق فيها ، نعم إذا قصد العلماء بالملم المال والجاه ، تحاسدوا لأن المال أعيان إذا وقعت فى يد واحد خلت عنها يد الآخر ، ومعنى الجاه مله القلوب ، ومهما امتلأ قلب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الآخر ، أما إذا امتلأ قلب بالفرح بمعرفة الله لم يمنع ذلك أن يمتلأ قلب غيره وأن يفرح به فذلك وصفهم الله تعالى بعدم الحسد فقال (ونزعنا ما فى صدورهم من كل إخواننا على سرر متقابلين )

(المسألة السادسة) فى الدواء المزيل للحسد وهو أمران : العلم والعمل : أما العلم ففيه مقامان إجمالى وتفصيلى ، أما الإجمالى فهو أن يعلم أن كل ما دخل فى الوجود فقد كان ذلك من لوازم قضاء الله وقدره ، لأن الممكن مالم يفته الى الواجب لم يقف ، ومضى كان كذلك فلا فائدة فى التفرقة عنه ، وإذا حصل الرضا بالقضاء زال الحسد . وأما التفصيلى فهو أن تعلم أن الحسد ضرر عليك فى الدين والدنيا وأنه ليس فيه على المحسود ضرر فى الدين والدنيا بل ينفع به فى الدين والدنيا ، أما أنه ضرر عليك فى الدين فمن وجوه . أحدها : أنك بالحسد كرهت حكم الله ونازعته فى قسمته التى قسمها لعباده وعده الذى أقامه فى خلقه بخفى حكمته ، وهذه جناية على حدة التوحيد وقضى فى عين الإيمان ، وثانيها : أنك إن غششت رجلا من المؤمنين فارقت أولياء الله فى حبه الخير لعباده الله وشاركت إبليس وسائر الكفار فى محبتهم للؤمنين البلىا ، وثالثها : العقاب العظيم المرتب عليه فى الآخرة ، وأما كونه ضرراً عليك فى الدنيا فهو أنك بسبب الحسد لا تزال تكون فى الغم والكمد وأعدائك لا يظلمهم الله من أنواع النعم فلا تزال تصذب بكل نعمة تراها وتتألم بكل بلية تصبرف عنهم فتبقى أبداً مغمرأ مغموراً قد حصل لك ما أردت حصوله لأعدائك وأراد أعدائك حصوله لك فقد كنت تريد المحنة لعدوك فسميت فى تحصيل المحنة لنفسك . ثم إن ذلك الغم إذا استولى عليك أمرض بدتك وأزال الصحة عنك وأوقبك فى الوسواس ونفس عليك لذة المظم والمشرب . وأما أنه لا ضرر على المحسود فى دينه ودينياه فواضح لأن النعمة لا تزول عنه بحسدك بل ما قدره الله من إقبال ونعمة فلا بد وأن يدوم إلى أجل قدره الله ، فإن كل شىء عنده بمقدار ولكل أجل كتاب ، ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود ضرر فى الدنيا ولا عليه إثم فى الآخرة ، ولعلك تقول ليت النعمة كانت لى وتزول عن المحسود بحسدى وهذا غاية الجهل فإنه بلا تشبيه أولاً لنفسك فإنك أيضاً لا تغلوا عن عدو يحسدك ، فلو زالت النعمة بالحسد لم يبق لله عليك نعمة لا فى الدين ولا فى الدنيا ، وإن اشتبهت أن تزول النعمة عن الخلق بحسدك ولا تزول عنك بحسد غيرك فهذا أيضاً جهل ، فإن كل واحد من حمى الحساد يشتهى أن يختص بهذه الخاصية ، ولست أولى بذلك من الغير ، فنعمة الله عليك أن لم يزل النعمة بالحسد

مما يجب شكرها عليك وأنت بمجلك تكرمها ، وأما أن المحسود ينتفع به في الدين والدنيا فواضح ، أما منفعة في الدين فهو أنه مظلوم من جبتك لا سيما إذا أخرجت الحسد إلى القول والفعل بالغبية والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساوئه ، فهي هدايا يهبها الله إليه ، أغنى أنك تهدي إليه حسناتك فأنك كلما ذكرته بسوء نقل إلى ديوانه حسناتك وازدادت سيئاتك ، فكانت أشبهت زوال نعم الله عنه إليك فأزيلت نعم الله عنك إليه ، ولم تزل في كل حين وأوان تزداد شقاوة ، وأما منفعة في الدنيا فن وجوه ، الأول : أن أهم أغراض الخلق مساة الأعداء وكونهم مغموين معذبين ولا عذاب أعظم مما أنت فيه من ألم الحسد بل العاقل لا يشتهي موت عدوه بل يريد طول حياته ليكون في عذاب الحسد لينظر في كل حين وأوان إلى نعم الله عليه فيقطع قلبه بذلك ، ولذلك قيل :

لا مات أعداؤك بل خلدوا حتى يروا منك الذي يكذب  
لا زلت محسودا على نعمة فأعما الكامل من يحسد

الثاني : أن الناس يعلمون أن المحسود لا بد وأن يكون ذا نعمة فيستدلون بحسد الحاسد على كونه مختصرا من عند الله بأنواع الفضائل والمناقب وأعظم الفضائل مما لا يستطاع دفعه وهو الذي يورث الحسد فصار الحسد من أقوى الدلائل على اتصاف المحسود بأنواع الفضائل والمناقب . الثالث : أن الحاسد يصير مذموما بين الخلق ملمونا عند الخالق وهذا من أعظم المقاصد للمحسود . الرابع : وهو أنه سبب لازداد مسرة إبليس وذلك لأن الحاسد لما خلا عن الفضائل التي اختص المحسود بها فإن رضى بذلك استوجب الثواب العظيم لخلاف إبليس من أن يرضى بذلك فيصير مستوجبا لذلك الثواب ، فلما لم يرض به بل أظهر الحسد فانه ذلك الثواب واستوجب العقاب فيصير ذلك سببا لفرح إبليس وغضب الله تعالى ، الخامس : أنك عساك تجسد رجلا من أهل العلم وتحب أن يخطئ في دين الله وتكشف خطأه ليفتنضح وتحب أن يخرس لسانه حتى لا يتكلم أو يمرض حتى لا يعلم ولا يتعلم وأى إثم يزيد على ذلك ، وأى مرتبة أخس من هذه . وقد ظهر من هذه الوجوه أنها الحاسد أنك بمثابة من يرى حجرا إلى عدوه ليصيب به ، فقله فلا يصيبه بل يرجع إلى حذقه الثمين فيقلعها فيزداد غضبه فيعود يرميه ثانيا أشد من الأول فيرجع الحجر على عينه الأخرى فيعجمه فيزداد غيظه ويعود ثالثا فيعود على رأسه فيشجه . وعدوه سالم في كل الأحوال ، والويل راجع إليه دائما وأبداؤه حوالبه يفرحون به ويضحكون عليه ، بل حال الحاسد أشجع من هذا لأن الحجر العائد لم يهت في العين ولو بقيت لفات بالمرت ، وأما حسده فإنه يسوق إلى غضب الله وإلى النار ، فلأن تنهب عينه في الدنيا خير له من أن يبقى له عين ويدخل بها النار فانظر كيف انتهم الله من الحاسد إذا أراد زوال النعمة عن المحسود فما أزالها عنه ثم أزال نعمة الحاسد تصديقا لقوله تعالى ( ولا يحق المكر السيئ إلا بأهله ) فهذه الأدوية العلية فهما تفكر

الإنسان فيها بذهن صاف وقلب حاضر انطلقاً من قلبه نار الحسد ، وأما العمل النافع فهو أن يأتي بالأفعال المضادة لمقتضيات الحسد فإن يمتد الحسد على القدح فيه كلف لسانه المدح له وإن حمله على التكبر عليه كلف نفسه التواضع له وإن حمله على قطع أسباب الخير عنه كلف نفسه السعي في إيصال الخيرات إليه ، فهما عرف المحسود ذلك طاب قلبه وأحب الحاسد وذلك يفضي آخر الأمر إلى زوال الحسد من وجهين : الأول : أن المحسود إذا أحب الحاسد فعل ما يحبه الحاسد فحينئذ يصير الحاسد محباً للمحسود ويزول الحسد حينئذ ، الثاني : أن الحاسد إذا أتى بعدد موجبات الحسد على سبيل التكلف يصير ذلك بالآخرة طبعاً له فيزول الحسد عنه .

( المسألة السابعة ) اعلم أن النفرة القائمة بقلب الحاسد من المحسود أمر غير داخل في وسعه فكيف يعاقب عليه ؟ وأما الذي في وسعه أمران : أحدهما كونه راضياً بتلك النفرة ، والثاني إظهار آثار تلك النفرة من القدح فيه والقصد إلى إزالة تلك النعمة عنه وجر أسباب المحبة إليه ، فهذا هو الداخل تحت التكليف ، ولتراجع إلى التفسير :

أما قوله تعالى ( ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً ) فالمراد أنهم كانوا يريدون رجوع المؤمنين عن الإيمان من بعد ما تبين لهم أن الإيمان صواب وحق ، والعالم بأن غيره على حق لا يجوز أن يريد رده عنه إلا بشبهة يلقبها إليه ، لأن الحق لا يبدل عن الحق إلا بشبهة والشبهة ضربان : أحدهما : ما يتصل بالدنيا وهو أن يقال لهم : قد علمت ما نزل بكم من إخراجكم من دياركم وضيق الأمر عليكم واستمرار الخفاة بكم ، فاتركوا الإيمان الذي سافكم إلى هذه الأشياء ، والثاني : في باب الدين : بطرح الشبه في المسجرات أو تعريف ما في التوراة : أما قوله تعالى ( حسداً من عند أنفسهم ) ففيه مسائل (١) :

( المسألة الأولى ) أنه تعالى بين أن جهنم لأن يرجعوا عن الإيمان إنما كان لأجل الحسد قال الجبائي : عن بقوله ( كفاراً حسداً من عند أنفسهم ) أنهم لم يؤثروا ذلك من قبله تعالى وإن كفرهم هو فعلهم لا من خلق الله فيهم ، والجواب أن قوله ( من عند أنفسهم ) فيه وجهان ، أحدهما أنه متعلق بـ « ود » على معنى أنهم أحبوا أن تردوا عن دينكم ، وتمنيهم ذلك من قبل شهوتهم لا من قبل التدين والويل مع الحق ، لأنهم ودوا ذلك من بعد ما تبين لهم أنكم على الحق فكيف يكون تمنيم من قبل طلب الحق ؟ الثاني : أنه متعلق بحسداً أي حسداً عظيماً متبهماً من عند أنفسهم .

أما قوله تعالى ( فاعفوا واصفحوا ) فهذا يدل على أن اليهود بعد ما أرادوا صرف المؤمنين عن الإيمان احتالوا في ذلك بإلقاء الشبه على ما بيناه ، ولا يجوز أن يأمرهم تعالى بالعمو والصفح على وجه الرضا بما فعلوا ، لأن ذلك كفر ، فوجب حمله على أحد أمرين ، الأول : أن المراد ترك المقابلة والإعراض عن الجواب ، لأن ذلك أقرب إلى تسكين الثائرة في الوقت فكانت تعالى أمر الرسول بالعمو والصفح عن اليهود فكذلك أمره بالعمو والصفح عن مشركي العرب بقوله

تعالى ( قل الذين آمنوا الذين لا يرجون أيام الله ) وقوله ( وأجرهم مجراً جيلاً ) ولذلك لم يأمر بذلك على الدوام بل علقه بنفاية فقال ( حتى يأتي الله بأمره ) وذكروا فيه وجوهاً ، أحدها أنه المجازاة يوم القيامة عن الحسن ، وثانيها : أنه قوة الرسول وكثرة أمته وثالثها : وهو قول أكثر الصحابة والتابعين ، إنه الأمر بالقتال لأن عنده يتعين أحد أمرين : إما الإسلام ، وإما الخضوع لدفع الجزية وتحمل الذل والصغار ، فلهذا قال العلماء إن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ( قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ) وعن الباقر رضى الله عنه أنه لم يؤمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتال حتى نزل جبريل عليه السلام بقوله ( أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ) وقلده سيفاً فكان أول قتال قاتل أصحاب عبد الله بن جحش يظن نخل ويده غروة بدر ، وهنا سؤالان :

السؤال الأول : كيف يكون منسوخاً وهو معلق بنساية كقوله ( ثم آتوا الصيام إلى الليل ) وإن لم يكن ورود الليل ناسخاً فكذاهنا ، الجواب : أن الغاية التي يعلق بها الأمر إذا كانت لا تعلم إلا شرعاً لم يخرج ذلك الوارد شرعاً عن أن يكون ناسخاً ويحل محل قوله ( فاعفوا واصفحوا ) إلى أن أنسخه عنكم . السؤال الثاني : كيف يعفون ويصفحون والكفار كانوا أصحاب الشوك والقوة والصفح لا يكون إلا عن قدرة ؟ والجواب : أن الرجل من المسلمين كان ينال بالآخرى فيقتدر في تلك الحالة قبل اجتماع الأعداء أن يدفع عدوه عن نفسه وأن يستعين بأصحابه ، فأمر الله تعالى عند ذلك بالعفو والصفح كي لا يهيجوا شراً وتقالا .

القول الثاني : في التفسير قوله ( فاعفوا واصفحوا ) حسن الاستدعاء ، واستعمل ما يلزم فيه من النصح والإشفاق والتشدد فيه ، وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخه وإنما يجوز نسخه على التفسير الأول .

أما قوله تعالى ( إن الله على كل شيء قدير ) فهو تحذير لم بالوعيد سواء حمل على الأمر بالقتال أو غيره .

تم الجزء الثالث : وبليه الجزء الرابع ، وأوله

قوله تعالى ( وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لأنفسكم )

( حتى بمراجعة هذا الجزء وتصحيحه والتعليق عليه الأستاذ عبد الرؤوف محمد إبراهيم سالم )

( المدرس بقسم القراءات بكلية الدراسات العربية بالأزهر الشريف )

## فهرست

### الجزء الثالث من التفسير الكبير للامام الفخر الرازي

صفحة	صفحة
١٦	٢ قوله تعالى (وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة) الآية
١٧	المسألة الأولى: اختفوا في أن قوله (اسكن) أمر تكليف.
	و الثانية: لمن إبليس.
	٣ و الثالثة: المراد بالزوجة حواء.
١٧	و الرابعة: نوع الجنة المذكورة في هذه الآية.
	٤ و الخامسة: السكنى من السكن.
	و السادسة: الفرق بين قوله تعالى (وكلا منها رغداً) وقوله (فكلا من حيث شئتما)
١٨	٥ و السابعة: قوله (ولا تقربا هذه الشجرة).
	و الثامنة: نوع هذه الشجرة.
	٦ و التاسعة: المراد بقوله تعالى (فتكونا من الظالمين)
١٩	قوله تعالى (فأرسلنا الشيطان فيها) الآية
	٧ المسألة الأولى: عصاة الأنبياء عليهم السلام.
	١٥ و الثانية: كيف تمكن إبليس من وسوسة آدم عليه السلام.
	١٦ قوله تعالى (وقلنا أهبوا)
	المسألة الأولى: معنى المهبوط إذا كانت الجنة في السماء وإذا كانت في الأرض
١٦	المسألة الثانية: من المخاطبون بهذا الخطاب
١٧	و الثالثة: قوله تعالى (أهبوا) هل هو أمر أم إباحة؟
١٧	و الرابعة: قوله تعالى (أهبوا بعضكم لبعض عدواً) أمر بالمهبوط وليس أمراً بالعداوة
١٨	و الخامسة: المستقر قد يكون بمعنى الاستقرار.
	و السادسة: معنى الخين.
	و السابعة: بيان أن في هذه الآيات تحذيراً عظيماً عن كل المعاصي.
١٩	قوله تعالى (خلقنا آدم من ربه كلمات)
	المسألة الأولى: أصل التلق هو التعرض للقاء.
	و الثانية: المكلف لا بد أن يعرف ملهية التوبة.
	و الثالثة: ما هي هذه الكلمات؟
٢٠	و الرابعة: التوبة تتحقق من أمور ثلاثة
٢١	و الخامسة: التوبة لازمة من الصغيرة والكبيرة.
٢٢	و السادسة: أصل التوبة في اللغة.
	و السابعة: وصف الله بالتواب.
	و الثامنة: ما في هذه الآية من الفوائد
٢٣	و التاسعة: علة الاكتفاء بذكر توبة آدم دون توبة حواء.

صفحة	صفحة
٢٦	قوله تعالى ( قلنا اضبطوا منها جميعاً )
٢٧	المسألة الأولى: فائدة تكرير الامر المبطوط
٢٧	د الثانية: أما كن إبطاء آدم وحواء وإبليس
٢٧	د الثالثة: ما في الهدى من الوجوه
٢٧	د الرابعة: بيان حال من تبع هدى الله
٢٨	د الخامسة: دلالة الآية عند القاضي
٢٨	قوله تعالى ( والذين كفروا وكذبوا بآياتنا ) الآية .
٢٩	القول في النعم الخاصة ببني إسرائيل .
٢٩	قوله تعالى ( يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم ) الآية
٢٩	المسألة الأولى: معنى إسرائيل .
٢٩	د الثانية: حد النعمة .
٢٣	د الثالثة: النعم المخصوصة ببني إسرائيل
٤٠	قوله تعالى ( وآمنوا بما أنزلت مصداقاً لما معكم ) الآية .
٤٢	قوله تعالى ( ولا تلبسوا الحق بالباطل ) الآية
٤٣	قوله تعالى ( وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ) الآية .
٤٤	المسألة الأولى معنى الامر بالصلاة في قوله تعالى ( وأقيموا الصلاة ) .
٤٥	د الثانية: معنى الصلاة في اللغة :
٤٥	د الثالثة قوله تعالى ( وأقيموا الصلاة ) خطاب مع اليهود .
٤٧	قوله تعالى ( أناأمرون الناس بالبر ) الآية
٤٧	المسألة الأولى : ليس للمعاصي أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر
٤٧	د الثانية : احتجاج المعتزلة بهذه
٤٧	الآية على أن فعل المبد غير مخلوق لله تعالى .
٤٧	المسألة الثالثة : جملة أحاديث وأخبار وردت فيمن يأمر بالمعروف ولا يأتيه .
٤٨	قوله تعالى ( واستعينوا بالصبر والصلاة ) الآية .
٤٨	المسألة الأولى : المخطاطون بقوله سبحانه وتعالى ( واستعينوا بالصبر والصلاة ) من هم ؟
٤٩	د الثانية : معنى الصبر والصلاة
٥٠	د الأولى: الاستدلال بالآية على جواز روية الله تعالى
٥١	د الثانية : المراد من الرجوع إلى الله تعالى
٥٢	قوله تعالى ( يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم ) الآية .
٥٣	قوله تعالى ( واقفوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ) الآية .
٥٥	المسألة الأولى : في هذه الآية أعظم تحذير عن المعاصي وأقوى ترغيب في التوبة
٥٥	د الثانية : إجماع الأمة على شفاعته الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم .
٦٦	قوله تعالى ( وإذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب ) الآية .
٦٧	قوله تعالى ( وإذ فرغنا بكم البحر فأنجيناكم ) الآية .
٧٣	قوله تعالى ( وإذ أوحينا موسى أربعين ليلة ) الآية .
٧٧	قوله تعالى ( وإذ آتينا موسى الكتاب ) الآية .
٧٩	قوله تعالى ( وإذ قال موسى لفرعون ) الآية

صفحة	صفحة
١٠٩	٨٣ قوله تعالى ( وإذ قلتم يا موسى ) الآية
في السبت ؟	٨٧ د د ( وظللنا عليكم الغمام ) الآية
١١٠ د الثانية : المقصود من ذكر هذه	د د ( وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية )
القصة	الآية .
د الثالثة : الحذف الذي في الكلام	٩٤ قوله تعالى ( وإذ استسق موسى لقومه )
د الرابعة : معنى السبت	الآية .
قوله تعالى ( وقلنا لهم كونوا قردة	المسألة الأولى : الاختلاف في مكان
عاسين ) .	الاستسقاء
المسألة الأولى : معنى القردة والحسوة	٩٥ د الثانية : الاختلاف في عصا موسى
د الثانية : معنى الأمر في قوله	د الثالثة : معنى اللام في ( الحجر )
( كونوا قردة )	د الرابعة : الفاء في قوله ( فأنفجرت )
١١١ د الثالثة . المراد من المسخ مسخ	٩٨ قوله تعالى ( وإذ قلتم يا موسى لن نصبر
القلوب لا مسخ الصورة	على طعام واحد ) الآية .
١١٣ قوله تعالى ( وإذ قال موسى لقومه ) الآية	أغراض سؤال النوع الآخر من
١١٤ المسألة الأولى حسن الإيلاء والذبح .	الطعام :
د الثانية : الواجب الخير في الآية	٩٩ المسألة الثانية : قوله تعالى ( لن نصبر
د الثالثة . قوله تعالى ( إن الله يأمركم	على طعام واحد ) الآية .
أن تبصروا بقره ) عامة أو خاصة ؟	د الثالثة : معنى القتاء والقوم
١١٩ قوله تعالى ( قالوا أتناخذنا هزواً )	١٠٣ د الرابعة : القراءة المعروفة
المسألة الأولى : القراءات في ( هزواً )	( أمتبذلون )
د الثانية بمعنى ( قالوا أتناخذنا هزواً )	د الخامسة : القراءة المعروفة
د الثالثة : سبب قولهم ( أتناخذنا	( اصبلوا )
هزواً )	١٠٥ قوله تعالى ( إن الذين آمنوا والذين
د الرابعة : كقوله بقولهم ( أتناخذنا	هادوا ) الآية .
هزواً )	١٠٦ د د ( وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا
١٢٠ د الأولى : قائمة قولهم ( وزنا إن	فوقكم الطور ) الآية .
شاء الله لمهتدون )	١٠٩ د د ( ولقد علم الذين اعتصوا
	منكم في السبت ) الآية



صفحة	صفحة
١٢٥	١١٨ قوله تعالى ( قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ) .
و ضربوا به القليل ؟	١٢٠ » » ( قالوا ادع لنا ربك ) الآية
و الخامسة : في الكلام بحذف مقدر	المسألة الثانية : الحوادث كلها مرادة لله تعالى .
١٢٥ تفسير قوله ( كذلك يحيي الله الموتى ) .	» الثالثة : احتجاج المعتزلة على أن مشيئة الله تعالى محدثة .
المسألة الأولى : ما في الآية من الوجوه	١٢١ تفسير قوله تعالى ( مسلمة ) .
١٢٦ » الثانية ضدف الاستدلال بالآية على أن الميت مقتول .	١٢٤ » » » ( لا شية فيها ) .
١٢٧ قوله تعالى ( ثم قست قلوبكم من بعد ذلك ) الآية	١٢٤ » » » ( والله يخرج ما كنتم تكتمون ) .
المسألة الأولى : عروض صفة الحجرية للقلوب .	١٢٤ المسألة الأولى : قول المعتزلة في قوله ( والله يخرج ما كنتم تكتمون )
١٢٨ » الثانية : المخاطبون بقوله تعالى ( ثم قست قلوبكم ) ثم أهل الكتاب و الثالثة مرجع اسم الإشارة .	» الثانية : دلالة الآية على أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات .
١٢٨ تفسير قوله تعالى ( أو أشد قسوة ) .	» الثالثة : دلالة الآية على إظهار ما يسره العبد من خير أو شر أو معصية
المسألة الأولى : ما قيل في حرف ( أو ) في الآية من الوجوه	» الرابعة : دلالة الآية على أنه يجوز ودود العام لإرادة الخاص .
١٢٩ » الثانية : قوله تعالى ( أشد ) مطرف على الكاف	١٢٤ تفسير قوله تعالى ( فقلنا أضربوه ببعضها ) .
» الثالثة : لماذا وصف الله تعالى القلوب بأنها أشد قسوة	١٢٤ المسألة الأولى : المروي عن ابن عباس أن صاحب البقرة طلبها أربعين سنة حتى وجدها .
» الرابعة : الاعتراض بأنه تعالى هو الخالق فيهم الدوام على ما م عليه من الكفر	» الثانية : الماء في قوله تعالى ( أضربوه ) .
و الخامسة : لماذا قال الله تعالى ( أشد قسوة ) ولم يقل : أنسى	» الثالثة : حكمة أمره تعالى بدمج البقرة .
١٣٠ تفسير قوله تعالى ( وإن من الحجارة ) الآية	

صفحة	صفحة
أبعد عن الرشد من الجاهل .	١٣٠ المسألة الأولى : قرئ ( وإن ) بالتخفيف
١٣٦ قوله تعالى ( وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا	و الثانية : التضرع هو التفتح بالسمة
آمنّا الآية	والكثرة
١٣٨ قوله تعالى ( ومنهم أميون لا يعلمون	١٣٢ قوله تعالى ( أفتطمعون أن يؤمنوا لكم )
الكتاب ) الآية	الآية
١٣٩ المسألة الأولى : معنى ( الأمي )	١٣٣ المسألة الأولى : هل الخطاب للذي ﴿﴾
و الثانية : معنى ( الأماني )	( أن يؤمنوا لكم ) مع المؤمنين
و الثالثة : الاستناد في قوله تعالى ( إلا	و الثانية : المراد بقوله تعالى ( أن
أمانى )	يؤمنوا لكم ) هم اليهود
١٤١ قوله تعالى ( وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً	١٣٤ و الثالثة : أسباب استبعاد إيمانهم
معدودة ) الآية	و الرابعة : ما الفائدة في قوله تعالى
المسألة الأولى : تفسير الأيام المعدودة	( أفتطمعون أن يؤمنوا لكم ) مع
١٤٢ و الثانية زمن الحيف	أنهم مكافون بالإيمان
و الثالثة الفرق بين معدودة ومعدودات	تفسير قوله تعالى ( ثم يعرفونه ) .
تفسير قوله تعالى ( قل أعظم عند الله	المسألة الأولى : التحريف التغير والتبدل
عهداً )	و التحريف إما أن يكون في اللفظ
المسألة الأولى العهد في هذا الموضع يجرى	أو في المعنى
بجرى الوعد والخبر	١٣٥ و الثالثة : من هم المخرفون وفي أي
و الثانية تعلق قوله تعالى ( ظن يخلف	الآزمنة كانوا وما الذي حرفوه ؟
الله عهد )	و الرابعة : كيف يلزم من إقدام
و الثالثة الاستفهام في قوله تعالى	البعض على التحريف حصول
( أفتظنتم )	اليأس من إيمان السابقين ؟
و الرابعة قوله تعالى ( ظن يخلف الله	و الخامسة : الاختلاف في معنى قوله
عهد ) تنزيهه عن الكذب	تعالى ( أفتطمعون )
و الخامسة الدلالة على عدم الرد	تفسير قوله تعالى ( وهم يعلمون ) .
إخراج أهل المعاصي والكبائر	١٣٦ المسألة الأولى : الاستدلال بالآية على
من النار	أن إيمانهم ليس بخلق الله .
	و الثانية : الدلالة على أن العالم المعاند

صفحة	صفحة
١٦٤ المسألة الثالثة : دلالة هذا الميثاق .	١٤٤ قوله تعالى ( على من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته ) الآية .
١٦٥ تفسير قوله تعالى ( وبالوالدين إحساناً )	١٤٥ المسألة الأولى : الكلام على الوعيد عند الفرق .
المسألة الأولى : بم يتصل الياء في قوله تعالى ( وبالوالدين إحساناً ) .	العموم في الآيات الواردة بصيغة من في عرض الشرط .
١٦٥ الثانية : لم أردفت عبادة الله تعالى بالإحسان إلى الوالدين	١٤٧ التمسك بصيغ الجمع المرفة بالالف واللام
الثالثة : اتفاق العلماء على تعطيم الوالدين وإن كانا كافرين .	١٤٩ صيغ الجمع المرفوعة بالذي .
الرابعة : الإحسان إلى الوالدين إلا يؤذيهما البتة ألح	عموم قوله تعالى ( سيوطون ما مجلوا به ) العموم في لفظة ( كل ) .
١٦٦ تفسير قوله تعالى ( وذى القربى )	العمومات الإخبارية بصيغة من .
للمسألة الأولى : من هم الأقارب المعلنون في الآية . بقوله تعالى ( وذى القربى )	و لا بصيغة من .
و حق ذى القربى تابع لحق الوالدين	١٥٤ حجج القاطعين بنى العقاب عن أهل الكبار .
١٦٧ تفسير قوله تعالى ( النسي )	١٦٢ قوله تعالى ( والذين آمنوا وعملوا الصالحات ) الآية .
معنى اليتيم	١٦٢ المسألة الأولى : العمل الصالح خارج عن معنى الإيمان
المسألة الأولى والثانية : حق رعية اليتيم كالتالي لرعاية حق الأقارب	١٦٣ الثانية : دلالة الآية على أن صاحب الكبيرة قد يدخل الجنة
١٦٧ تفسير قوله تعالى ( والمساكين ) .	و الثالثة : احتجاج الجبائي بالآية على أن من يدخل الجنة لا يدخلها متصلاً
تأخير المساكين عن النسي .	قوله تعالى ( وإذا أخذنا ميثاق بني إسرائيل ) الآية
المسألة الأولى : معنى المسكين في اللغة .	١٦٤ المسألة الأولى : وجه قراءة من قرأ ( يمدون ) بالياء .
و الثالثة : مغايرة الإحسان إلى ذى القربى عن الزكاة :	و الثانية : موضع الاختلاف في ( يمدون ) من الإهراب .
تفسير قوله تعالى ( وقولوا للناس حسناً )	
المسألة الأولى . وجوه القراءات في ( حسناً )	
١٦٧ الثانية : لم يخطبوا به ( وقولوا ) بعد الإخبار .	

صفحة	صفحة
١٧٣ المسألة الثانية اللغة في تقدمهم وتقدم	١٦٨ المسألة الثالثة الاختلاف في مخاطب
« الرابعة هل الذين أخرجوا والذين	بقوله تعالى ( وقولوا للناس حسناً )
فودوا فريق واحد وأكث	» الرابعة هل يخص أويهم
١٧٤ تفسير ( وما آله بغافل عما تعملون	هل المراد بالناس المؤمنین فقط أو
المسألة الأولى قراءة ( تعملون ) بالياء	ما يشمل الكفار ؟
وبالتاء	» الخامسة هل القول الحسن في
» الثانية في الآية زجر عن المعصية	الأمر الدينية أو الدنيوية ؟
وبشارة على الطاعة	» السادسة الآية تدل على وجوب
قوله تعالى ( أولئك الذين اشتروا الحياة	الإحسان في الأمور الدينية
الدنيا بالآخرة ) الآية	تفسير قوله تعالى ( وأقيموا الصلاة
١٧٥ تفسير قوله تعالى ( فلا يخفف عنهم	وأتوا الزكاة )
العذاب )	١٧٠ قوله تعالى ( وإذا أخذنا نياتكم لانسفكون
المسألة الأولى الفاء في قوله تعالى ( فلا	دماءكم ) الآية
يخفف ) للعطف أو جواب للأمر	١٧١ قوله تعالى ( ثم أنتم هؤلاء تقتلون
» الثانية الآية تنفي التخفيف مطلقاً	أنفسكم ) الآية
بالانقطاع أو بالقلة في كل وقت أو في	١٧٣ تفسير قوله تعالى ( تظاهرون عليهم
بعض الأوقات	بالإثم والمدون )
قوله تعالى ( ولقد آتينا موسى الكتاب )	المسألة الأولى قراءة ( تظاهرون )
الآية	بالتخفيف والتشديد
١٧٦ المسألة الأولى معنى ( قفينا ) في اللغة	» الثانية التظاهر هو التعاون
» الثانية تواتر الرسل بعد موسى	» الثالثة تحريم إعانة الظالم
عليه السلام	» الرابعة قدر ذنب الممين على الظلم
تفسير قوله تعالى ( وآتينا عيسى ابن	كقدر ذنب المباشر
مریم البينات )	تفسير قوله تعالى ( وإن يأتوكم أسارى
المسألة الثالثة أسماء الرسل الذين تضمنتهم	تقادوم )
الآية	المسألة الأولى القراءات في ( تقادوم
» الأولى لم ذكر عيسى عليه السلام	وأسارى ) والفرق بين الأسرى
بعد إجمال الرسل من قبله ؟	والأسارى

صفحة	صفحة
١٨٢ المسألة الثانية : (نم وبئس) فعلان .	١٧٦ المسألة الثانية معنى (عيسى ومريم)
و الثالثة : (نم وبئس) أصلان	و الثالثة ما في (البنات) من
للصلاح والرداءة .	الوجه
١٨٣ و الرابعة : (نم الرجل زيد)	١٧٧ تفسير قوله تعالى ( وأيدناه بروح
و الخامسة : المخصوص بالمدح والذم	القدس
قوله تعالى ( بنينا اشتروا به أنفسهم )	المسألة الأولى القراءة في (القدس
الآية .	بالتخفيف والتثخيل
المسألة الأولى : (ما) نكرة منصوبة	و الثانية بيان معنى ( الروح )
و الثانية : معنى الشراء في هذه الآية	١٧٨ قوله تعالى ( وقالوا قلوبنا غلظ ) .
تفسير قوله تعالى ( فباؤ بعضهم على	تفسير قوله تعالى ( فقليل ما يؤمنون )
غضب ) .	المسألة الأولى الوجوه في قوله تعالى
١٨٤ المسألة الأولى معنى الغضب الأول والثاني	( قليلا ما يؤمنون )
و الثانية : معنى الغضب في اللغة	١٧٩ و الثانية في انحصار ( غلظا )
و الثالثة : يصح وصفه تعالى بالغضب	قوله تعالى ( ولما جاءهم كتاب من
تفسير قوله تعالى ( والكافرين عذاب	الله ) الآية
مبين )	١٨٠ المسألة الأولى لاشبهة في أن القرآن صدق
المسألة الأولى : الفرق بين الآية وبين	المسلمين
قوله ( ولم عذاب مبين )	و الثانية لم جاز نصب ( مصدقا )
و الثانية : العذاب في الحقيقة لا يكون	على الحال مع أن صاحبها نكرة ؟
مبيناً	و الثالثة الوجه في جواب ( لما )
١٨٥ المسألة الثالثة هذه الآية تدل على أنه لا	١٨٠ تفسير قوله تعالى ( وكانوا من قبل
عذاب إلا للكافرين	يستفتحون على الذين كفروا )
قوله تعالى ( وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله )	المسألة الأولى الآية تدل على أنهم كانوا
١٨٦ تفسير قوله تعالى ( فلم تقتلون أنبياء الله )	عارفين بنبوة محمد ﷺ
الآية	و الثانية لماذا كفروا ؟
المسألة الأولى التناقض في دعواهم الإيمان	١٨١ و الثالثة الدلالة على أن الكفر
بالتوراة	ليس هو الجهل بالله فقط
المسألة الثانية المجادلة في الدين من	١٨٢ و الأولى : أصل ( نم وبئس )
حرف الانبياء	

صفحة	صفحة
١٩١ المسألة الثانية تمنى الموت بطلبه وهو الموافق للفظ الآية	١٨٦ المسألة الثالثة (ظلم يحتلون) المراد من تقدم من سلفهم
١٩٢ قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة) الآية	و الرابعة لم قال (ظلم يحتلون) أنبياء الله من قبل
١٩٣ تفسير قوله تعالى (وما هو بمزحزحه من المذاب أن يمصر)	١٨٧ قوله تعالى (ولقد جاءكم موسى بالبينات الآية
المسألة الأولى قوله تعالى (وما هو) كناية عماذا؟	قوله تعالى (وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور) الآية
١٩٤ الثانية معنى الزحزحة في اللغة قوله تعالى (قل من كان عدواً للجبريل) الآية	١٨٧ تفسير قوله تعالى (قالوا سمعنا وعصينا)
المسألة الأولى سبب قوله تعالى (قل من كان عدواً لجبريل)	المسألة الأولى إغلال الجيل من أعظم المخوفات
١٩٦ الثانية بظان إنكار يهود زماننا عداوة جبريل عليه السلام	و الثانية أنهم قالوا (شتمنا وعصينا) حقيقة
و الثالثة أوجه القراءة (جبريل)	١٨٧ تفسير قوله تعالى (وأشربوا في قلوبهم العجل)
و الرابعة في معنى (جبريل)	المسألة الأولى الاستمارة في (وأشربوا في قلوبهم العجل)
تفسير قوله تعالى (فإنه زله على قلبك)	و الثانية بيان أن الإضراب لم يقع منهم
١٩٧ تفسير قوله تعالى (من كان عدواً لله وملائكته)	١٨٨ تفسير (بئسما يأمركم به إيمانكم)
بيان كونهم أعداء لله	المسألة الأولى الفرض الإيمان بالتورة
١٩٨ المسألة الثانية أوجه القراءة (ميكال)	و الثانية لم توجه الأمر إلى الإيمان مع أنه عرض؟
و الثالثة الواو في جبريل وميكال	قوله تعالى (قل إن كانت لكم العار الآخرة) الآية
و الرابعة لم عدل عن الإضمار إلى الإظهار	١٩١ تفسير قوله تعالى (شتموا الموت إن كنتم صادقين)
١٩٩ قوله تعالى (ولقد أنزلنا إليك آيات بينات)	٢٩١ المسألة الأولى تعليق تمنى الموت على كونهم صادقين وهو شرط مفقود
المسألة الأولى: المراد من الآيات البينات	
و الثانية: الوجه في تسمية القرآن بالآيات	

صفحة	صفحة
٢١٤	المسألة الثالثة . معنى الانزال
٢١٥	تفسير قوله تعالى ( وما يكفر بها إلا الفاسقون )
٢١٦	المسألة الأولى : معنى الكفر بها .
٢١٨	د الثانية . معنى النسق في اللغة
٢٢٠	قوله تعالى ( أوكلناهم أصداء الآيات )
	المسألة الأولى : القول في ( أو )
	د الثانية : الوار للعطف على محذوف
	د الثالثة : المقصود من هذا الاستفهام
	٢٠١ د الرابعة : الوجه الذي في العهد
	د الخامسة : لم قال ( بذه فريق ) ؟
	قوله تعالى ( ولما جاءهم رسول من عند الله ) الآية
	٢٠٢ تفسير قوله تعالى ( واتبعوا ما اتلوا الشياطين ) الآية
	المسألة الأولى : ( اتبعوا ) حكاية عن اليهود
	د الثانية : تفسير قوله تعالى ( تتلوا )
	د الثالثة : الاختلاف في الشياطين
	٢٠٤ د الرابعة : معنى ( على ملك سليمان )
	د الخامسة : المراد من ملك سليمان
	د السادسة : السبب في إضافتهم السحر
	إلى سليمان عليه السلام
	تفسير قوله تعالى ( وما كفر سليمان )
	٢٠٥ المسألة الأولى : البحث عن السحر لغة
	د الثانية : لفظ السحر في عرف الشرع
	٢٠٦ د الثالثة : أقسام السحر وأنواع السحرة
	٢١٣ المسألة الرابعة : أقوال المسلمين في السحر
	٢١٤ د الخامسة : العلم بالسحر غير محظور
المسألة السادسة : هل يكفر الساحر أم لا ؟	
د السابعة : هل يجب قتل الساحر أم لا ؟	
٢١٦ قوله تعالى ( ولكن الشياطين كفروا )	
٢١٨ المسألة الثامنة : وجه القراءات في ( لكن )	
قوله تعالى ( وما أنزل على الملوك )	
٢٢٠ المسألة التاسعة : وجه قراءة ( ملوك )	
بكر اللام	
د الثالثة : القول بأنها من الملوك	
د الرابعة : هذه الواقعة كانت في زمان	
إدريس :	
د الخامسة : القول في ( هاروت )	
وماروت )	
٢٢١ قوله تعالى ( فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه )	
المسألة الأولى : تفسير التفریق	
د الثانية : لم اكتفى بهذه الصورة	
٢٢٢ قوله تعالى ( ويتعلمون ما يضرهم ) الآية	
المسألة الأولى : الاستعارة في لفظ الشراء	
د الثانية : معنى « الخلاق »	
قوله تعالى ( ولو أنهم آمنوا واتقوا )	
الآية	
٢٢٣ د د ( يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا ) الآية	
المسألة الأولى : عدد المواضع التي خاطب الله بها المؤمنين بقوله تعالى	
( يا أيها الذين آمنوا )	
ثانية : جواز التمعن من الكلمتين	
المترادفتين والإذن في الأخرى	

صفحة	صفحة
٢٢٤ قوله تعالى ( ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير )	٢٢٣ معنى قوله تعالى ( راعنا )
د د ( أم تريدون أن تسألوا رسولكم ) الآية	٢٢٤ معنى قوله ( وقولوا انظرونا )
٢٢٤ المسألة الأولى : في كون ( أم ) على ضربين	٢٢٥ معنى قوله تعالى ( ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ) الآية
د الثانية : من المخاطب بقوله تعالى ( أم تريدون )	المسألة الأولى ( من ) الأولى البيان
د الثالثة : أنهم هل أتوا بالسؤال أم لا	د الثانية ( الخير ) هو الوحي والرحمة
٢٢٥ د الرابعة : كيف يكون سؤالهم كفراً	٢٢٥ قوله تعالى ( ما ننسخ من آية أو ننسها ) الآية
مع أنه طلب للمعجزات ؟	٢٢٦ المسألة الأولى النسخ في أصل اللغة
د الخامسة : وجوه اتصال هذه الآية بما قبلها	د الثانية القراءات الواردة في ( ما ننسخ )
د السادسة : في معنى ( سواء السبيل )	٢٢٧ د الثالثة ( ما ) في هذه الآية جزائية
٢٢٦ قوله تعالى ( ود كثير من أهل الكتاب ) الآية	د الرابعة النسخ في اصطلاح العلماء
المسألة الأولى في ذم الحسد	د الخامسة النسخ عقلاً وسمياً
د الثانية في حقيقة الحسد	٢٢٩ د السادسة وقوع النسخ في القرآن
٢٢٩ د الثالثة في مراتب الحسد	٢٣٠ د السابعة المنسوخ إما الحكم أو التلاوة
د الرابعة ذكر سبعة أسباب للحسد	د الثامنة اختلاف المفسرين في النسخ
د الخامسة : في سبب كثرة الحسد	٢٣١ تفسير قوله تعالى ( أت بتغير منها أو مثلاً )
٢٤١ د السادسة في البدوء المزيل للحسد	٢٣٢ المسألة الأولى جواز النسخ إلا إلى بدل
٢٤٢ د السابعة النفرة القائمة بقلب الحاسد	د الثانية جواز نسخ الشيء إلى ما هو أفضل
٢٤٤ قوله تعالى ( حسداً من عند أنفسهم )	٢٣٣ د الثالثة الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة
المسألة الأولى قوله ( حسداً من عند أنفسهم )	٢٣٣ د الخامسة من مسائل النسخ
قوله تعالى ( فاعفوا واصفحوا )	استدلال المعتزلة بالآية على خلق القرآن
٢٤٥ قوله تعالى ( إن الله على كل شيء قدير )	د العاشرة في أن المعلوم من



النفيس الكبير

للامام

الحفيظ الساري

---

للجزء الرابع

الطبعة الثالثة

دار احياء التراث العربي  
بيروت

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ يَجِدُوهُ  
عِنْدَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١١٠﴾ وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا  
مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ  
صَادِقِينَ ﴿١١١﴾ بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ  
وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾

قوله تعالى ( وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله إن الله بما تعملون بصير ) .

اعلم أنه تعالى أمر بالعفو والصفح عن اليهود ، ثم عقبه بقوله تعالى ( وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ) تنبيها على أنه كما ألزمهم لحظ الغير وصلاحه العفو والصفح ، فكذلك ألزمهم لحظ أنفسهم وصلاحها القيام بالصلاة والزكاة الواجبين ، ونبه بهما على ما عداهما من الواجبات ، ثم قال بعده ( وما تقدموا لأنفسكم من خير ) والأظهر أن المراد به التطوعات من الصلوات والزكوات ، وبين تعالى أنهم يجدونه وليس المراد أنهم يجدون عين تلك الأعمال لأنها لا تبقى ولأن وجدان عين تلك الأشياء لا يرغب فيه ، فيثب أن المراد وجدان ثوابه وجزائه ، ثم قال ( إن الله بما تعملون بصير ) أى أنه لا يخفى عليه القليل ولا الكثير من الأعمال وهو ترغيب من حيث يدل على أنه تعالى يجازى على القليل كما يجازى على الكثير ، وتحذير من خلافه الذى هو الشر ، وأما الخير فهو النفع الحسن وما يؤدي إليه ، فلما كان ما يأتيه المرء من الطاعة يؤدي به إلى المنافع العظيمة ، وجب أن يوصف بذلك ، وعلى هذا الوجه قال تعالى ( وافعلوا الخير لعلكم تفلحون ) .

قوله تعالى ( وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيتهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين ، بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) .

اعلم أن هذا هو النوع الرابع من تخطيط اليهود وإلقاء الشبه في قلوب المسلمين ، واعلم أن اليهود

لا تقول في النصارى : إنها تدخل الجنة ، ولا النصارى في اليهود ، فلا بد من تفصيل في الكلام فكانه قال : وقالت اليهود لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً ، وقالت النصارى لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى ، ولا يصح في الكلام سواء . مع علمنا بأن كل واحد من الفريقين يكفر الآخر ، ونظيره ( قالوا كونوا هوداً أو نصارى ) والهود : جمع هائد ، كما تاء وعود وبازل وبزل ، فان قيل : كيف قيل : كان هوداً ، على توحيد الاسم ، وجمع الحيز ؟ قلنا : حل الاسم على لفظ ( من ) والخير على معناه كفرارة الحسن ( إلا من هو صالحوا الجميع ) وقرأ أبي بن كعب ( إلا من كان يهوديا أو نصرانيا ) أما قوله تعالى ( تلك أمانتهم ) فالمراد أن ذلك متمنياتهم ، ثم إنهم لعدة تمنيتهم لذلك قدروه حقاً في نفسه ، فان قيل : لم قال ( تلك أمانتهم ) وقولهم ( لن يدخل الجنة ) أمانة واحدة ؟ قلنا : أشير بها إلى الأمانى المذكورة ، وهي أمانيتهم أن لا ينزل على المؤمنين خير من رحيم ، وأمانيتهم أن يردوهم كفاراً ، وأمانيتهم أن لا يدخل الجنة غيرهم ، أى : تلك الأمانى الباطلة أمانيتهم ، وقوله تعالى ( قل هاتوا برهانكم ) متصل بقوله ( لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى ) و ( تلك أمانتهم ) اعتراض ، قال عليه الصلاة والسلام « الكيس من دان نفسه ، وحمل لها بئس الموت ، والماجر من أتبع نفسه هواها ، وتمنى على الله الأمان » وقال على رضى الله عنه « لا تتكل على المني فانها بضائع التول » .

أما قوله تعالى ( قل هاتوا برهانكم ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) هات : صوت بمنزلة هاء في معنى احضر .

( المسألة الثانية ) دللت الآية على أن المدعى سواء ادعى نفيًا ، أو إثباتًا ، فلا بد له من الدليل والبرهان ، وذلك من أصدق الدلائل على بطلان القول بالتقليد قال الفاعر : من ادعى شيئاً بلا شاهد لا بد أن تبطل دعواه

أما قوله تعالى ( بلى ) ففيه وجوه ( الأول ) أنه إثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنة ( الثاني ) أنه تعالى لما نفي أن يكون لهم برهان أثبت أن لمن أسلم وجهه لله برهاناً ( الثالث ) كأنه قيل لهم : أنتم على ما أنتم عليه لا تفوزون بالجنة ، بلى إن غيرتم طريقكم وأسلمتم وجهكم لله وأحسنتم فلكم الجنة ، فيكون ذلك ترضياً لهم في الإسلام ، وبياناً لمقارفة حالهم لحال من يدخل الجنة لكن بقلعوا عمارهم عليه ويميلوا إلى هذه الطريقة ، فأما معنى ( من أسلم وجهه لله ) فهو إسلام النفس لطاعة الله ، وإنما خص الوجه بالذكر لوجوه ( أحدها ) لأنه أشرف الأعضاء من حيث أنه معدن الحواس والفكر والتخيل ، فإذا تواضع الأشرف كان غيره أولى ( وثانيها ) أن الوجه قد يكتفى به عن النفس ، قال الله تعالى ( كل شيء هالك إلا وجهه ) ، ( إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى ) ( وثالثها ) أن أعظم العبادات السجدة وهي إنما تحصل بالوجه فلا جرم خص الوجه بالذكر ، ولهذا قال زيد بن عمرو بن نفيل .

وأسلبت وجهي لمن أسلمت له الأرض تحمل صخرًا فقالوا  
وأسلبت وجهي لمن أسلمت له المزن تحمل عذبا زلالا

فيكون المرء. وأما نفسه لهذا الأمر بإذلالها، وذكر الوجه وأراد به نفس الشيء، وذلك لا يكون إلا بالانقياد والخضوع وإذلال النفس في طاعته وتجنب معاصيه، ومعنى ( الله ) أى : خالصاً لله لا يشوبه شرك ، فلا يكون عابداً مع الله غيره ، أو معلقاً رجاءه بغيره ، وفي ذلك دلالة على أن المرء لا يتنفع بعمله إلا إذا فعله على وجه العبادة في الإخلاص والقرية .

أما قوله تعالى ( وهو محسن ) أى لابد وأن يكون تواضعه لله بفعل حسن لا بفعل قبيح ، فإن الهند يتواضعون لله لكن بأفعال قبيحة ، وموضع قوله ( وهو محسن ) موضع حال كقولك : جاء فلان وهو راكب ، أى جاء فلان راكباً ، ثم بين أن من جمع بين هذين فله أجره عند ربّه ، يعنى به الثواب العظيم ، ثم مع هذا التعميم لا يلحقه خوف ولا حزن ، فأما الخوف فلا يكون إلا من المستقبل ، وأما الحزن فقد يكون من الواقع والماضى كما قد يكون من المستقبل فنبه تعالى بالأميرين على نهاية السعادة لأن التعميم العظيم إذا دام وكثر وخلص من الحزن والخوف فلا يحزن على أمر فاته ولا على أمر يناله ولا يخاف انقطاع ما هو فيه وتميره فقد بلغ النهاية وفي ذلك ترغيب في هذه الطريقة وتحذير من خلاها الذى هو طريقة الكفار المذكورين من قبل ، واعلم أنه تعالى وحد أولاً ثم جمع ، ومثله قوله ( وكلم من ملك في السموات ) ثم قال ( شفاعتهم ) وقوله ( ومنهم من يستمع إليك ) وقال في موضع آخر ( يستمعون إليك ) وقال ( ومنهم من يستمع إليك حتى إذا خرجوا من عندك ) ولم يقل : خرج ، واعلم أنا لما فسرنا قوله ( من أسلم وجهه لله ) بالإخلاص فلندكر هنا حقيقة الإخلاص وذلك لا يمكن بيانه إلا في مسائل :

( المسألة الأولى ) في فضل التبة قال عليه الصلاة والسلام « إنما الأعمال بالنيات » وقال « إن الله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أفعالكم وإنما ينظر إلى قلوبكم ونياتكم » وفي الإسرائيليات أن رجلاً من بكثبان من رمل في جماعة فقال في نفسه : لو كان هذا الرمل طلعاً ما قسمت بين الناس فأوحى الله تعالى إلى نبيهم قل له إن الله قبل صدقتك وشكر حسن نيتك وأعطاك ثواب ما لو كان طلعاً ما قصدت به .

( المسألة الثانية ) الإنسان إذا علم أو ظن أو اعتقد أن له في فعل من الأفعال جلب نفع أو دفع ضرر ظهر في قلبه ميل وطلب ، وهو صفة تقتضى ترجيح وجود ذلك الشيء على عدمه ، وهى الإرادة فهذه الإرادة هى التبة والباعث له على تلك التبة ذلك العلم أو الاعتقاد أو الظن ، إذا عرفت هذا فقول : الباعث على الفعل إما أن يكون أمراً واحداً ، وإما أن يكون أمرين ، وعلى التقدير الثاني فإما أن يكون كل واحد منهما مستقلاً بالبعث ، أو لا يكون واحد منهما مستقلاً بذلك ، أو يكون أحدهما مستقلاً بذلك دون الآخر ، فهذه أقسام أربعة ( الأول ) أن يكون الباعث واحداً

وهو كما إذا جم على الإنسان سبع فلما رآه قام من مكانه فهذا الفعل لا داعي إليه إلا اعتقاده ما في الحرب من النفع وما في ترك الحرب من الضرر ، فهذه النية تسمى خالصة ، ويسمى العمل بموجبها إخلاصاً ( الثاني ) أن يجتمع على الفعل باعثن مستقلان ، كما إذا سأله رفيقه الفقير حاجة فيقضيها لكونه رقيقاً له ، وكونه فقيراً ، مع كون كل واحد من الوصفين بحيث لو انفرد لاستقل بالاستقضاء ، واسم هذا موافقة الباعث ( الثالث ) أن لا يستقل واحد منهما لو انفرد ، لكن المجموع مستقل ، واسم هذا مشاركة ( الرابع ) أن يستقل أحدهما ويكون الآخر معاضداً مثل أن يكون للانسان ورد من الطاعات فاتفق أن حضر في وقت أدائها جماعة من الناس فصار الفعل عليه أخف بسبب مشاهدتهم ، واسم هذا معاونة .

( المسألة الثالثة ) في تفسير قوله عليه السلام « نية المؤمن خير من عمله » ذكرُوا فيه وجوهاً (أحدها) أن النية سر ، والعمل علن ، وطاعة السر أفضل من طاعة العلانية ، وهذا ليس بشيء . لأنه يقتضى أن تكون نية الصلاة خيراً من نفس الصلاة (وثانيها) النية تدوم إلى آخر العمل ، والأعمال لا تدوم ، والدائم خير من المنقطع ، وهذا ليس بشيء . لأنه يرجع معناه إلى أن العمل الكثير خير من العمل القليل ، وأيضاً فنية عمل الصلاة قد لا تحصل إلا في لحظات قليلة ، والأعمال تدوم ، ( وثالثها ) أن النية بمجرد خیر من العمل بمجرد ، وهو ضعيف ، إذ العمل بلا نية لا خير فيه ، وظاهر الترجيح للشارحين في أصل الخيرية (ورابعها) أن لا يكون المراد من الخير إثبات الأفضلية بل المراد أن النية خير من الخيرات الواقعة بعمله ، وهو ضعيف ، لأن حمل الحديث عليه لا يفيد إلا إضناح الواضحات ، بل الوجه الجيد في التأويل أن يقال : النية ما لم تغل عن جميع أنواع الفتنور لا تكون نية جازمة ، ومتى خلت عن جميع جهات الفتنور وجب ترتب الفعل عليها لو لم يوجد عائق ، وإذا كان كذلك : ثبت أن النية لا تنفك البتة عن الفعل ، فيدعى أن هذه النية أفضل من ذلك العمل ، ويانه من وجوه ( أولها ) أن المقصود من جميع الأعمال تنوير القلب بمعرفة الله وتطهيره عما سوى الله ، والنية صفة القلب ، والفعل ليس صفة القلب ، وتأثير صفة القلب أقوى من تأثير صفة الجوارح في القلب ، فلا جرم نية المؤمن خير من عمله ( وثانيها ) أنه لا معنى للنية إلا القصد إلى إيقاع تلك الأعمال طاعة للعبود وإيقاداً له ، وإنما يراد الأعمال ليستحفظ التذكير بالتكرير ، فيكون الذكر والتصد الذي في القلب بالنسبة إلى العمل كالمقصود بالنسبة إلى الوسيلة ، ولا شك أن المقصود أشرف من الوسيلة ( وثالثها ) أن القلب أشرف من الجسد ، فعمله أشرف من فعل الجسد ، فكانت النية أفضل من العمل .

( المسألة الرابعة ) اعلم أن الأعمال على ثلاثة أقسام : طاعات ، ومعاصي ، ومباحات ، أما المعاصي فهي لا تنهير عن موضوعاتها بالنية ، فلا يظن الجاهل أن قوله عليه الصلاة والسلام « إنما الأعمال بالنيات » يقتضى انقلاب المعصية طاعة بالنية كالذى يطعم فقيراً من مال غيره ، أو يبنى

مسجداً من مال حرام (الثاني) الطاعات وهي مرتبطة بالنيات في الأصل وفي الفضيلة ، أما في الأصل فهو أن ينوى بها عبادة الله تعالى فإن نوى الرياء صارت معصية ، وأما الفضيلة فبكثره النيات تكثر الحسنات كمن قعد في المسجد وينوى فيه نيات كثيرة (أولها) أن يتمتد أنه بيت الله ويقصد به زيارة مولاه كما قال عليه الصلاة والسلام «من قعد في المسجد فقد زار الله وحقق على المזור إكرام زائره» ( وثانيها ) أن ينتظر الصلاة بعد الصلاة فيكون حال الانتظار كمن هو في الصلاة ( وثالثها ) إخضاع السمع والبصر وسائر الأعضاء عما لا ينبغي ، فإن الإعتكاف كفو وهو في معنى الصوم ، وهو نوع ترفع ، ولذلك فإن عليه الصلاة والسلام « رهبانية أمتي القعود في المساجد » ( ورابعها ) صرف القلب والسر بالكلية إلى الله تعالى ( وخامسها ) إزالة ما سوى الله عن القلب ( وسادسها ) أن يقصد إقامة علم أو أمر معروف أو نهى عن منكر ( وسابعها ) أن يستفيد أحقاً في الله فإن ذلك غنمة أهل الدين ( وثامنها ) أن يترك الذنوب حياة من الله فهذا طريق تكثير النيات ، وقس به سائر الطاعات .

( القسم الثالث ) سائر المباحات ولا شيء منها إلا ويحتمل نية أو نيات يصير بها من محاسن القربات ، فما أعظم خسران من يفتل عنها ولا يصرفها إلى القربات ، وفي الخبر : من تطيب لله جاء يوم القيامة وريحه أطيب من ريح المسك . ومن تطيب لغير الله جاء يوم القيامة وريحه أثنى من الجيفة فإن قلت : فاتضح لي كيفية هذه النية ، فأعلم أن القصد من التطيب إن كان هو التتميم لذات الدنيا أو إظهار التفاخر بكثره المال أو الرياء الخلق أو ليتودد به إلى قلوب النساء ، فكل ذلك يجعل التطيب معصية ، وإن كان القصد إقامة السنة ودفع الروائع المؤذية عن عباد الله وتعميم المسجد ، فهو عين الطاعة ، وإذا عرفت ذلك فقس عليه سائر المباحات ، والضابط أن كل ما فعلته لداعى الحق فهو العمل الحق ، وكل ما فعلته لغير الله فخلالها حساب وحرامها عذاب .

( المسألة الخامسة ) اعلم أن الجاهل إذا سمع الوجوه العقاية والثقلية فإنه لا بد من النية فيقول في نفسه عند تدريسه وتجارته : نويت أن أدرس لله وأتجمل لله يظن أن ذلك نية وهما في ذلك حديث نفس أو حديث لسان والنية يعمل عن جميع ذلك إنما النية ابتغاء النفس وميلها إلى ما ظهر لها أن فيه غرضاً إما عاجلاً وإما أجلاً ، والميل إذا لم يحصل لم يقدر الإنسان على اكتسابه وهو كقول الشيبان نويت أن أشتى الطعام ، أو كقول الفارغ نويت أن أعشق ، بل لا طريق إلى اكتساب الميل إلى الشيء إلا باكتساب أسبابه وليس هي إلا تحصيل العلم بما فيه من المنافع ، ثم هذا العلم لا يوجب هذا الميل إلا عند خلو القلب عن سائر الشواغل فإذا غلبت شهوة التكاثر ولم يتمتد في الولد غرضاً صحيحاً إما عاجلاً ولا أجلاً ، لا يمكنه أن يواقع على نية الولد بل لا يمكن إلا على نية قضاء الشهوة إذ النية هي إجابة الباعث ولا باعث إلا الشهوة فكيف ينوى الولد ؟ فثبت أن النية ليست عبارة عن القول بالاسم أو بالقلب بل هي عبارة عن حصول هذا الميل ، وذلك أمر متيقن بالغيب فقد يتيسر في بعض الأوقات ، وقد يتمرد في بعضها .

وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتْ  
الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ  
قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١١٣﴾

( المسألة السادسة ) اعلم أن نبات الناس في الطاعات أقسام : ففهم من يكون علمهم إجابة لباعث الخوف فإنه يتقى النار ، ومنهم من يعمل لباعث الرجاء وهو الرغبة في الجنة والعامل لأجل الجنة عامل لبطنه وفرجه كالاجير السوء ودرجته درجة البله ، وأما عبادة ذوى الألباب فلا تتجاوز ذكر الله والفكر فيه حال لجلاله وسائر الأعمال ، وكذلك وهم الذين يدهون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه وثواب الناس بقدر نياتهم فلا جرم صار المقربون متنعمين بالنظر إلى وجهه الكريم ونسبة شرف الالتذاذ بنعيم الجنة إلى شرف الالتذاذ بهذا المقام كنسبة نعيم الجنة إلى وجهه الكريم .  
قوله تعالى ( وقالت اليهود ليست النصارى على شيء . وقالت النصارى ليست اليهود على شيء . وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فاقه يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون ) .

اعلم أنه تعالى لما جمعهم في الحشر الأول فصلهم في هذه الآية ، وبين قول كل فريق منهم في الآخر ، وكيف ينكر كل طائفة دين الأخرى : وههنا مسائل :

( المسألة الأولى ) قوله ( ليست النصارى على شيء ) أى على شيء يصح ويعتد به وهذه مبالغة عظيمة وهو كقولهم : أقل من لا شيء . ونظيره قوله تعالى ( قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة ) فإن قيل : كيف قالوا ذلك مع أن الفريقين كانا يثبتان الصانع وصفاته سبحانه وتعالى ، وذلك قول فيه فائدة ؟ قلنا : الجواب من وجهين ( الأول ) أنهم لما سخروا إلى ذلك القول الحسن قولاً باطلاً يحيط ثواب الأول ، فكأنهم ما أنوا بذلك الحق ( الثاني ) أن يخض هذا العام بالأمور التي اختلفوا فيها ، وهى ما يتصل بباب النبوات .

( المسألة الثانية ) روى أن وفد نجران لما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أتاهم أبحار اليهود فتناظروا حتى ارتفعت أصواتهم ، فقالت اليهود : ما أنتم على شيء من الدين وكفروا بعيسى عليه السلام والإنجيل ، وقالت النصارى لم نبوه وكفروا بموسى عليه السلام والتوراة .  
( المسألة الثالثة ) اختلفوا فيمن هم الذين هنام الله تعالى أم الذين كانوا من بعة عيسى عليه السلام أو في زمن محمد عليه السلام ، والظاهر الحق أنه لا دليل في الظاهر عليه وإن كان الأول أن يعمل على كل اليهود وكل النصارى بعد بعثة عيسى عليه السلام ، ولا يجب لما نقل في سبب الآية

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (١١٤)

أن يهوديا غاطب النصارى بذلك فأزل الله هذه الآية أن لا يراد بالآية سواء إذا أمكن حمله على ظاهره وقوله (وقالت اليهود ليست النصارى على شيء) يفيد الموم فإ الوجه في حمله على التخصيص ومعلوم من طريقة اليهود والنصارى أنهم منذ كانوا فهذا قول كل فريق منهما في الآخر .  
أما قوله تعالى (وم يتلون الكتاب) فالواو للحال ، والكتاب للجنس . أى قالوا ذلك وحالم أنهم من أهل العلوم والتلاوة للكتب ، وحق من حل التوراة أو الإنجيل أو غيرها من كتب الله وآمن به أن لا يكفر بالباقي لأن كل واحد من الكتابين مصدق للثاني شاهد لصحته ، فإن التوراة مصدقة ببيسى عليه السلام ، والإنجيل مصدق بموسى عليه السلام .

أما قوله تعالى (كذلك قال الذين لا يعلمون) فانه يقتضى أن من تقدم ذكره يجب أن يكون عالما لكي يصح هذا الفرق ، فبين تعالى أنهم مع المعرفة والتلاوة إذا كانوا يختلفون هذا الاختلاف فكيف حال من لا يعلم ، وأعلم أن هذه الواقعة بعينها قد وقعت في أمة محمد صلى الله عليه وسلم فإن كل طائفة تكفر الأخرى مع اتفاقهم على تلاوة القرآن ، ثم اختلفوا فيمن هم الذين لا يعلمون على وجوه (أولها) أنهم كفار العرب الذين قالوا إن المسلمين ليسوا على شيء فبين تعالى أنه إذا كان قول اليهود والنصارى وهم يقرؤون الكتب لا يبنى أن يقبل يلتفت إليه فيقول كفار العرب أولى أن لا يلتفت إليه (وثانيها) أنه إذا حلنا قوله (وقالت اليهود ليست النصارى على شيء) على الذين كانوا حاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ، حلنا قوله (كذلك قال الذين لا يعلمون) على المماندين وعكسه أيضا محتمل (وثالثها) أن يحمل قوله (وقالت اليهود ليست النصارى على شيء) على علمائهم ويحمل قوله (كذلك قال الذين لا يعلمون) على عوامهم فضلا بين خواصهم وعوامهم ، والأول أقرب ؛ لأن كل اليهود والنصارى دخلوا في الآية فمن ميز عنهم بقوله (كذلك قال الذين لا يعلمون) يجب أن يكون غيرهم .

أما قوله تعالى (فاقه يحكم بينهم) ففيه أربعة أوجه (أحدها) قال الحسن : يكذبهم جميعا ويدخلهم النار (وثانيها) حكم الإتيان من الظالم المكذب للظالم المكذب (وثالثها) يريهم من يدخل الجنة عيانا ومن يدخل النار عيانا ، وهو قول الزجاج (ورابعها) يحكم بين الحق والمبطل فيما اختلفوا فيه والله أعلم .

قوله تعالى ( ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم ) .



اعلم أن في هذه الآية مسائل :

( المسألة الأولى ) أجمع المفسرون على أنه ليس المراد من هذه الآية مجرد بيان الشرط والجواب أعني مجرد بيان أن من فعل كذا فإن الله يفعل به كذا بل المراد منه بيان أن منهم من منع عمارة المساجد وسعى في خرابها ، ثم أن الله تعالى جازاهم بما ذكر في الآية إلا أنهم اختلفوا في أن الذين منعوا من عمارة المسجد وسعوا في خرابه من هم ؟ وذكروا فيه أربعة أوجه ( أولها ) قال ابن عباس أن ملك النصارى غزا بيت المقدس فخر به وألقى فيه الجيف وحاصر أهله وقتلهم وسبى البقية وأحرق التوراة ، ولم يزل بيت المقدس خراباً حتى بناه أهل الإسلام في زمن عمر ( وثانيها ) قال الحسن وقتادة والسدي : نزلت في مختصر حيث خرب بيت المقدس وبعض النصارى أمانه على ذلك بعضاً لليهود .

قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن : هذان الوجهان غلطان لأنه لا خلاف بين أهل العلم بالسيرة أن عبد مختصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل والنجاري كانوا بعد المسيح فكيف يكونون مع مختصر في تخريب بيت المقدس وأيضاً فإن النصارى يمتدحون في تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود وأكثر ، فكيف أمانوا على تخريبه ( وثالثها ) أنها نزلت في مشركي العرب الذين منعوا الرسول عليه الصلاة والسلام عن الدماء إلى الله بمكة وألجؤوه إلى الهجرة ، فصاروا مانعين له ولاصحابه أن يذكروا الله في المسجد الحرام ، وقد كان الصديق رضی الله عنه بنى مسجداً عند داره فنزع وكان من يؤذيه ولدان قريش ونسألهم ، وقيل إن قوله تعالى ( ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها ) نزلت في ذلك فنزع من الجهر لئلا يؤذى ، وطرح أبو جهل العذرة على ظهر النبي صلى الله عليه وسلم فقيل : ومن أظلم من هؤلاء المشركين الذين يمتنعون المسلمين الذين يوحدون الله ولا يشركون به شيئاً ويصلون له تذلاً وخشوعاً ، ويفضلون قلوبهم بالفكر فيه ، وألستم بالذكر له ، وجميع جنسهم بالتذلل لمظلمته وسلطانه ( ورابعها ) قال أبو مسلم : المراد من الذين صدوه عن المسجد الحرام حين ذهب إليه من المدينة عام الحديبية ، واستشهد بقوله تعالى ( هم الذين كفروا وصدوكم عند المسجد الحرام ) وقوله ( وما لم أن لا يمدحهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام ) وحمل قوله ( إلا خائفين ) بما يعمل الله من يده ، ويظهر من كلمته ، كما قال في المناقنين ( لئن فنيك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلاً ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلاً ) وعندى فيه وجه خامس وهو أقرب إلى رعاية النظم : وهو أن يقال أنه لما حولت القبلة إلى الكعبة شق ذلك على اليهود فكانوا يمتنعون الناس عن الصلاة عند توجههم إلى الكعبة ، ولعلهم سعوا أيضاً في تخريب الكعبة بأن حولوا بعض الكفار على تخريبها ، وسعوا أيضاً في تخريب مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم لئلا يصلوا فيه متوجهين إلى القبلة ، فهاجم الله بذلك وبين سوء طريقته فيه ، وهذا التأويل أولى مما قبله ، وذلك لأن الله تعالى لم يذكر في الآيات السابقة على هذه الآية إلا قبائح أفعال اليهود

والنصارى ، وذكر أيضاً بعدها قبانج أفناهم فكيف يليق بهذه الآية الواحدة أن يكون المراد منها قبانج أفعال المشركين في صدم الرسول عن المسجد الحرام ، وأما حل الآية على سعى النصارى في تخريب بيت المقدس فضعيف أيضاً على ما شرحه أبو بكر الرازي ، فلم يبق إلا ما قلناه .

( المسألة الثانية ) في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه : فأما من حلها على النصارى وخراب بيت المقدس قال : تنصل بما قبلها من حيث أن النصارى ادعوا أنهم من أهل الجنة فقط ، فقبل لهم كيف تكونون كذلك مع أن معاملتكم في تخريب المساجد والسعى في خرابها هكذا ، وأما من حمله على المسجد الحرام وسائر المساجد قال : جرى ذكر مشركي العرب في قوله ( كذلك قال الذين لا يعلون مثل قولهم ) وقيل : جرى ذكر جميع الكفار وذمهم ، فرة وجه الذم إلى اليهود والنصارى وسرة إلى المشركين .

( المسألة الثالثة ) قوله ( مساجد الله ) عوم فهم من قال . المراد به كل المساجد ، ومنهم من حمله على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة ، وقالوا : فذلك لأن بكر رضى الله عنه مسجد بمكة يدعو الله فيه فخر به قبل الهجرة ، ومنهم من حمله على المسجد الحرام فقط وهو قول أنى مسلم حيث فسر المتع بصدد الرسول عن المسجد الحرام عام الحديثية ، فإن قيل : كيف يجوز حمل لفظ المساجد على مسجد واحد ؟ قلنا : فيه وجوه ( أحدها ) هذا كمن يقول لمن أذى صالحاً واحداً : ومن أظلم ممن أذى الصالحين ( وثانيها ) أن المسجد موضع السجود فالمسجد الحرام لا يكون في الحقيقة مسجداً واحداً بل مساجد .

( المسألة الرابعة ) قوله ( أن يذكر فيها اسمه ) في جهل النصب واختلفوا في العامل فيه على أقوال ( الأول ) أنه ثانی مفعول منع لأنك تقول : منعتهم كذا ، ومثله ( وما منعنا أن نرسل بالآيات ، وما منع الناس أن يؤمنوا ) ( الثاني ) قال الأخفش : يجوز أن يكون على حذف ( من ) كأنه قيل : منع مساجد الله من أن يذكر فيها اسمه ( الثالث ) أن يكون على البدل من مساجد الله ( الرابع ) قال الزجاج : يجوز أن يكون على معنى كراهة أن يذكر فيها اسمه ، والعامل فيه ( منع ) .

( المسألة الخامسة ) السعى في تخريب المسجد قد يكون لوجهين ( أحدهما ) منع المصلين والمتعبدين والمتعبدن له من دخوله فيكون ذلك تخريباً ( والثاني ) بالهدم والتخريب وليس لأحد أن يقول : كيف يصح أن يتأول على بيت الله الحرام ولم يظهر فيه التخريب لأن منع الناس من إقامة شعار العبادة فيه يكون تخريباً له ، وقيل : إن أبا بكر رضى الله عنه كان له موضع صلاة فخر به فريش لما هاجر .

( المسألة السادسة ) ظاهر الآية يقتضى أن هذا الفعل أعظم أنواع الظلم وفيه إشكال لأن الشرك ظلم على ما قال تعالى ( إن الشرك لظلم عظيم ) مع أن الشرك أعظم من هذا الفعل ، وكذا الزنا وقتل النفس أعظم من هذا الفعل ، ( والجواب عنه ) أنسى ما في الباب أنه عام دخله

التخصيص فلا يفتح فيه .

أما قوله تعالى ( أولئك ماكان لهم أن يدخلوها إلا عاققين ) فاعلم أن في الآية مسائل :

( المسألة الأولى ) ظاهر الكلام أن الذين آمنوا وسعوا في تغريب المسجد هم الذين يحرم عليهم دخوله إلا عاققين ، وأما من يجعله عاما في الكل فذكروا في تفسير هذا الخوف وجوها ( أحدها ) ماكان ينبغي لهم أن يدخلوا مساجد الله إلا عاققين على حال الهية وارتعاد القرائن من المؤمنين أن يطفئوا بهم فضلا أن يشتولوا عليها ويمنعوا المؤمنين منها ، والمعنى ماكان الحق والواجب إلا ذلك لولا ظلم الكفرة وعثوم ( وثانيها ) أن هذا بشارة من الله للسلبيين بأنه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر المساجد ، وأنه يذل المشركين لهم حتى لا يدخل المسجد الحرام واحد منهم إلا عاقفا يخاف أن يؤخذ فيعاقب ، أو يقتل أن لم يسلم ، وقد أنجز الله صدق هذا الوعد فنبههم من دخول المسجد الحرام ، ونادى فيهم عام حج أبو بكر رضي الله عنه : ألا يصبحن بعد العام مشرك ، وأمر النبي عليه الصلاة والسلام بإخراج اليهود من جزيرة العرب ، لحج من العام الثاني ظاهراً على المساجد لا يجترئ أحد من المشركين أن يجمع ويدخل المسجد الحرام ، وهذا هو تفسير أني مسلم في حل المنع من المساجد على صدم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام عام الحديبية ويجعل هذا الخوف على ظهور أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وغلبته لهم بحيث يصيرون عاققين منه ومن أمته ( وثالثها ) أن يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم من الصغار والذلل بالجزية والإذلال ( ورابعها ) أنه يحرم عليهم دخول المسجد الحرام إلا في أمر يتضمن الخوف نحو أن يدخلوا للخاصة والحاجة والحاجة ، لأن كل ذلك يتضمن الخوف والدليل عليه قوله تعالى ( ماكان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر ) ( وعاشها ) قال قتادة والسدي : قوله ( إلا عاققين ) بمعنى أن النصارى لا يدخلون بيت المقدس إلا عاققين ، ولا يوجد فيه نصرائي إلا أوجع ضرباً وهذا التأويل مردود ، لأن بيت المقدس بقى أكثر من مائة سنة في أيدي النصارى بحيث لم يتمكن أحد من المسلمين من الدخول فيه إلا عاقفاً ، إلى أن استخلصه الملك صلاح الدين رحمه الله في زماننا ( وسادسها ) أن قوله ( ماكان لهم أن يدخلوها إلا عاققين ) وإن كان لفظه لفظ الخبر لكن المراد منه النهي عن تمكينهم من الدخول ، والتخيلية بينهم وبه كقوله ( وماكان لهم أن تؤذوا رسول الله ) .

أما قوله تعالى ( لهم في الدنيا خزي ) فقد اختلفوا في الخزي ، فقال بعضهم : مايلحقهم من الذل بمنهم من المساجد ، وقال آخرون بالجزية في حق أهل الذمة وبالقتل في حق أهل الحرب ، وأعلم أن كل ذلك محتمل فإن الخزي لا يكون إلا مايجرى مجرى العقوبة من الهوان والإذلال فكل ما هذه صفته يدخل تحته وذلك ردة من الله تعالى عن ثباتهم على الكفر لأن الخزي الحاضر يصرف عن النفس بما يوجبه ويقتضيه ، وأما العذاب العظيم فقد وصفه الله تعالى بما جرى مجرى النهاية

في المبالغة ، لأن الذين قدم ذكرهم وصفهم بأظلم الظلم ، فينبئ أنهم يستحقون العقاب العظيم ، وفي الآية مسائلتان :

(المسألة الأولى) في أحكام المساجد وفيه وجوه (الأول) في بيان فضل المساجد وبدل عليه القرآن والأخبار والمقول أما القرآن فأيات (أحدها) قوله تعالى (وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا) أضاف المساجد إلى ذاته بلام الاختصاص ، ثم أكد ذلك الاختصاص بقوله (فلا تدعوا مع الله أحدا) (وثانيها) قوله تعالى (إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر) لجعل عمارة المسجد دليلا على الإيمان ، بل الآية تدل بظاهرها على حصر الإيمان فيهم ، لأن كلمة إنما للحصر (وثالثها) قوله تعالى (في بيوت الله ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال) (ورابعها) هذه الآية التي نحن في تفسيرها وهي قوله تعالى (ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه) فإن ظاهرها يقتضي أن يكون الساعي في تخريب المساجد أسوأ حالا من المشرك لأن قوله (ومن أظلم) يتناول المشرك لأنه تعالى قال (إن الشرك أظلم عظيم) فإذا كان الساعي في تخريبه في أظلم درجات الفسق وجب أن يكون الساعي في هجرته في أظلم درجات الإيمان . وأما الأخبار (فأحدها) ما روى الشيخان في صحيحهما أن عثمان بن عفان رضى الله عنه أراد بناء المسجد ففكره الناس ذلك وأجروا أن يده ، فقال عثمان رضى الله عنه : سمعت النبي ﷺ يقول : « من بنى لله مسجداً بنى الله له كنيسته في الجنة » وفي رواية أخرى « بنى الله له بيتاً في الجنة » (وثانيها) ما روى أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال « أحب البلاد إلى الله تعالى مساجدها وأفضل البلاد إلى الله أسواقها » واعلم أن هذا الخبر تنبيه على ما هو السر العقل في تعظيم المساجد ويانه أن الأمكنة والأزمنة إنما تشرف بذكر الله تعالى فإذا كان المسجد مكانا لذكر الله تعالى حتى أن الغافل عن ذكر الله إذا دخل المسجد اشتغل بذكر الله والسوق على الضد من ذلك لأنه موضع البيع والشراء والإقبال على الدنيا وذلك بما يورث الغفلة عن الله ، والإعراض عن التفكير في سبيل الله ، حتى أن ذكر الله إذا دخل السوق فانه يصير غافلا عن ذكر الله لا جرم كانت المساجد أشرف المواضع والأسواق أخس المواضع (الثاني) في فضل المشي إلى المساجد (١) عن أبي هريرة قال : قال عليه الصلاة والسلام « من تطهر في بيته ثم مشى إلى بيت من بيوت الله ليقضى فريضة من فرائض الله كانت خطواته إحداها تحط خطيئته والأخرى ترفع درجته » رواه مسلم (ب) أبو هريرة قال : قال عليه الصلاة والسلام « من غدا أرواح إلى المسجد أدع الله في الجنة منزلا كلما غدا أرواح » أخرجه في الصحيح (ج) أبي بن كعب قال : كان رجل ما أعلم أحدا من أهل المدينة ممن يصل إلى القبلة أبعد منزلا منه من المسجد وكان لا تخطئه الصلوات مع الرسول عليه السلام ، فقيل له : لو اشتريت حمرا لتركيه في الرمضاء والظلماء ، فقال : والله ما أحب أن منزلي يلمس المسجد ، فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فسأله فقال يا رسول الله क्या يكتب أترى وخطاى ورجوعى إلى أهلى وإقبالى وإدبارى ، فقال عليه الصلاة والسلام

« ذلك ما احتسبت أجمع » أخرجه مسلم (د) جابر قال دخلت البقاع حول المسجد فأراد بنو سلة أن ينتقلوا إلى قرب المسجد فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم « أنه بلغني أنكُم تريدون أن تنتقلوا إلى قرب المسجد ، فقالوا نعم قد أردنا ذلك قال يابني سلة دياركم تكتب آثاركم ، رواه مسلم وعن أبي سعيد الخدري أن هذه الآية نزلت في حقهم ( إنا نحن نحكي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم ) (هـ) عن أبي موسى الأشعري رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إن أعظم الناس أجراً في الصلاة أبدى إلى المسجد مشياً والذي ينتظر الصلاة حتى يصليها مع الإمام في جماعة أعظم أجراً ممن يصليها ثم ينام » أخرجه في الصحيح (و) عتبة بن عامر الجهني أنه عليه السلام قال « إذا نظهر الرجل ثم مر إلى المسجد برعى الصلاة كتب له كاتبه أو كاتبه بكل خطوة يخطوها إلى المسجد عشر حسنات والقاعد الذي رعى الصلاة كالفانث ويكتب من المصلين من حين يخرج من بيته حتى يرجع » (ز) عن سعيد بن المسيب قال : حضر رجلاً من الأنصار الموت فقال لأهله : من في البيت ، فقالوا : أهلك ، وأما أخوتك وجلسائك في المسجد فقال : لرفوعي فأسندته رجل منهم إليه ففتح عينيه وسلم على القوم فردوا عليه وقالوا له خيراً فقال إني مورثكم اليوم حديثاً ما حدثت به أحداً منذ سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم احتساباً وما أحدثكموه اليوم إلا احتساباً سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من توضأ في بيته فأحسن الوضوء ثم خرج إلى المسجد يصل في جماعة المسلمين لم يرفع رجله البنية إلا كتب الله له بها حسنة ولم يضع رجله اليسرى إلا حط الله عنها خطيئة حتى يأتي المسجد فإذا صلى بصلوة الإمام انصرف وقد غفر له فان هو أدرك بعضها وفاته بعض كان كذلك » (ح) عن أبي هريرة أنه عليه السلام قال « من توضأ فأحسن وضوءه ثم راح فوجد الناس قد صلوا أعطاه الله مثل أجر من صلاها وحضرها ولم ينقص ذلك من أجره شيئاً » (ط) أبو هريرة قال عليه السلام « ألا أدلكم على ما يحقر الله به الخطايا ويرفع به الدرجات قالوا بلى يا رسول الله قال إسباغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا إلى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط فذلكم الرباط » رواه أبو مسلم (ي) قال أبو سلة بن عبد الرحمن لداود بن صالح هل تدري فيم نزلت (يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا) قال قلت لا يا ابن أخي قال سمعت أبا هريرة يقول لم يكن في زمان النبي صلى الله عليه وسلم غزو يربط فيه ولكن انتظار الصلاة بعد الصلاة (يا) بريدة قال عليه السلام « بشر المشائين في الظلم إلى المسجد بالنور التام يوم القيامة » قال النخعي كانوا يرون المشي إلى المسجد في الليلة المظلمة موجهة (يب) قال الأوزاعي : كان يقال خمس كان عليها أصحاب محمد عليه السلام والتابعون بإحسان : لزوم الجماعة واتباع السنة ، وعمرارة المسجد وتلاوة القرآن والجهاد في سبيل الله (يج) أبو هريرة قال عليه السلام « من بنى لله بيتاً عبد الله فيه من مال حلال بنى الله له بيتاً في الجنة من دروايا قوت (يد) أبو ذر قال عليه السلام « من بنى لله مسجداً ولو كمفحص ثمانية بنى الله له بيتاً في الجنة (يه) أبو سعيد الخدري : قال عليه السلام « إذا رأيتم الرجل

يعتاد المسجد فاشهدوا له بالإيمان فإن الله تعالى قال (إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر) (ي) عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم قالوا : إن المساجد بيوت الله وأنه لحق على الله أن يكرم من زاره فيها (ز) أنس قال عليه السلام «إن عمار بيوت الله هم أهل بيوت الله» (ح) أنس قال عليه السلام «يقول الله تعالى : كآتي لأمر بأهل الأرض عذاباً فإذا نظرت إلى عمار بيوت والمتحايين وإلى المستغفرين بالأسفار صرفت عنهم» (ط) عن أنس : قال عليه السلام «إذا أزلت عاهة من السوء صرفت عن عمار المساجد» (ك) كتب سديد إلى أبي الدرداء : يا أخي ليسكن بيتك المساجد فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «المسجد بيت كل تقى وند ضمن الله لمن كانت المساجد بيوتهم بالروح والرحمة والجواز على الصراط إلى رضوان الله تعالى» (كا) قال سديد بن المسيب : عن عبد الله بن سلام : إن المساجد أو تاد من الناس ، وإن لهم مجلساً من الملائكة ، فإذا قدموا سألوا عنهم ، وإن كانوا مرضى عادوهم ، وإن كانوا في حاجة أعانوهم (كب) الحسن قال عليه السلام «يأتي على الناس زمان يكون حديثهم في مساجدكم في أمر دينهم فلا تجالسوهم فليس لله فيهم حاجة» (كج) أبو هريرة : قال عليه السلام «إن للنافقين علامات يعرفون بها تعيبتهم لعنة وطعناهم نية ، وغنيبتهم فولول ، لا يقربون المساجد إلا هجرأ ولا الصلاة إلا دبراً ، لا يتألفون ولا يؤلفون ، خشب بالليل سحب بالنهار» (كد) أبو سعيد الخدري وأبو هريرة : قال عليه السلام «سبعة يظلمهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله : إمام عادل ، وشاب نشأ في عبادة الله ، ورجل قلبه معلق بالمسجد إذا خرج منه حتى يعود إليه ، ورجلان تعاباً في الله اجتماعاً على ذلك وتفريقاً ، ورجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه ، ورجل دعت امرأة ذات حسن وجهال فقال إنني أخاف الله ، ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه» هذا حديث أخرجه الشيخان في الصحيحين (كه) عتبة بن عامر عن النبي صلى الله عليه وسلم «من خرج من بيته إلى المسجد كتب له كاتبه بكل خطوة يحطوها عشر حسنات ، والقاعد في المسجد ينتظر الصلاة كالقانت ويكتب من المصلين حتى يرجع إلى بيته» (كو) روى عبد الله بن المبارك عن حكيم بن زريق بن الحكم ، قال : سمعت سعيد بن المسيب وسأله أبي : أحضور الجنازة أحب إليك أم القعود في المسجد ؟ قال : من صلى على جنازة فله قيراط ، ومن تبعها حتى تقبر فله قيراطان ، والجلوس في المسجد أحب إلي ، تسبح الله وتهلل وتستغفر والملائكة تقول آمين اللهم اغفر له ، اللهم ارحمه ، فإذا فعلت ذلك فقل اللهم اغفر لسعيد بن المسيب (الثالث) في تزين المساجد (ا) ابن عباس : قال عليه الصلاة والسلام «أممرت بتشديد المساجد والمراد من التشديد رفع البناء وتطويله ، ومنه قوله تعالى (في بروج مشيدة) وهي التي يطول بناؤها (ب) أمر عمر ببناء مسجد وقال للبناء : أكن الناس من المطر ، وإياك أن تمحروا تصغر فتفتن الناس (ج) روى أن عثمان رأى أترجة من جص معلقة في المسجد ، فأمر بها قطعت (د) قال أبو الدرداء : إذا حلين مصاحفكم وزيتن مساجدكم فالدمار عليكم (هـ) قال أبو قلابة : غدونا مع أنس بن مالك إلى

الزواية فحضرت صلاة الصبح فررنا بمسجد فقال أنس : لو صلينا في هذا المسجد ؟ فقال بعض القوم : حتى نأتى المسجد الآخر ، فقال أنس : أى مسجد ، قالوا : مسجد أحدث الآن ، فقال أنس إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « سيأتى على أمتى زمان يقباهون في المساجد ولا يمرونها إلا قليلا » (الرابع) في تحية المسجد ، في الصحيحين عن أبي قتادة السلمي أنه عليه الصلاة والسلام قال « إذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس » واعلم أن القول بذلك مذهب الحسن البصرى ومكحول وقول الشافعى وأحمد وإسحق ، وذهب قوم إلى أنه يجلس ولا يصل ، وإليه ذهب ابن سيرين وعطاء بن أبي رباح والنخعي وقتادة ، وبه قال مالك والثوري وأصحاب الرأى (الخامس) فيها يقول إذا دخل المسجد ، روت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أبيها ، قالت « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا دخل المسجد صلى على محمد وسلم وقال : رب اغفرلى ذنوبى وافتح لى أبواب رحمتك ، وإذا خرج صلى على محمد وسلم وقال رب اغفرلى ذنوبى وافتح لى أبواب فضلك » (السادس) في فضيلة التعود في المسجد لانتظار الصلاة (١) أبو هريرة : قال عليه الصلاة والسلام « الملائكة تصلى على أحدكم مادام في مصلاه الذى صلى فيه فتقول : اللهم اغفر له اللهم ارحمه ما لم يحدث » وروى أن عثمان بن مظعون أتى النبي عليه الصلاة والسلام فقال : أئذن لى في الاختصاص فقال عليه الصلاة والسلام « ليس منا من خصى أو اختصى إن خصاء أمتى الصيام » فقال : يا رسول الله أئذن لى في السياحة ، فقال « إن سياحة أمتى الجهاد في سبيل الله » فقال : يا رسول الله أئذن لى في الترهيب ، فقال « إن ترهب أمتى الجلس في المساجد انتظارا للصلاة » (السابع) في كراهية البيع والشراء في المسجد ، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه عليه الصلاة والسلام سمى عن تناشد الإشعار في المساجد ، وعن البيع والشراء فيه ، وعن أن يتحلق الناس في المساجد يوم الجمعة قبل الصلاة ، واعلم أنه كره قوم من أهل العلم البيع والشراء في المسجد وبه يقول أحمد وإسحق وعطاء بن يسار ، وكان إذا مر عليه بعض من يبيع في المسجد قال : عليك بسوق الدنيا فإيما هذا سوق الآخرة ، وكان لسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنهم رجة إلى جنب المسجد سماها الطحاه ، وقال : من أراد أن يخطب أو ينفذ شعرا أو يرفع صوتا فليخرج إلى هذه الرجة ، واعلم أن الحديث الذى رويناه يدل على كراهية التحلق والاجتماع يوم الجمعة قبل الصلاة لهذا كراهة العلم ، بل يشتغل بالذكر والصلاة والإنصات للخطبة ، ثم لا بأس بالاجتماع والتعلق بعد الصلاة ، وأما طلب العنالة في المسجد ، ورفع الصوت بنير الذكر ، فسيكرهه عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : من سمع رجلا ينفذ ضالة في المسجد فليقل : لا رداه الله عليك فان المساجد لم تبين لهذا ، وعن أبي هريرة رضى الله عنه أيضا أنه عليه الصلاة والسلام قال « إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد فقولوا : لا أربح الله تجارتك » قال أبو سليمان الخطابي رحمه الله ويدخل في هذا كل أمر لم ين له المسجد من أمور معاملات الناس ، واقتضا حقوقهم ، وقد كره بعض

السلف المسألة في المسجد، وكان بعضهم يرى أن لا يصدق على السائل المتعرض في المسجد، وورد النبي عن إقامة الحدود في المساجد، قال عمر فيمن لزمه حد: أخرجه من المسجد، ويذكر عن علي رضي الله عنه مثله، وقال معاذ بن جبل: إن المساجد طهرت من خمس: من أن يقام فيها الحدود أو يقبض فيها الخراج، أو ينطق فيها بالأشعار أو ينشد فيها العنالة أو تتخذ سوقاً، ولم ير بعضهم بالقضاء في المسجد بأساً، لأن النبي عليه الصلاة والسلام لاهن بين السجاني وامراته في المسجد ولا عن عمر عند منبر النبي صلى الله عليه وسلم وقضى شرحب الشعي وبجي بن يعمر في المسجد وكان الحسن وذرارة بن أوفى يقضيان في الرحبة خارجاً من المسجد (الثامن) في النوم في المسجد في الصحيحين: من عباد ابن نعيم عن حمه أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم مستقبلاً في المسجد واضعاً إحدى رجله على الأخرى وعن ابن شهاب قال كان ذلك من عمر وعثمان وفيه دليل على جواز الانكسار والاضطجاع وأنواع الاستراحة في المسجد مثل جوارها في البيت إلا الانبطاح فإنه عليه الصلاة والسلام نهى عنه وقال أنها ضجة يغيظها الله، وعن نافع أن عبداً كان شاباً أعزب لأهل له فكان ينام في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ورخص قوم من أهل العلم في النوم في المسجد، وقال ابن عباس لا تتخذوه ميماً أو مقبلاً (التاسع) في كراهية البزاق في المسجد عن أنس عن النبي عليه الصلاة والسلام قال «البزاق في المسجد خبثية وكفارتها دفعا» وفي الصحيح عن أبي ذر قال عليه الصلاة والسلام «عرضت على أعمال أمي حسنها وسيئها فوجدت من عاسن أعمالها الأذى بماط عن الطريق، ووجدت في مساوي أعمالها الخامة تكون في المسجد لا تدفن» وفي الحديث «إن المسجد لينزوي من الخامة كاتنزي الجلود في النار» أي ينظم وينقبض، فقال بعضهم: المراد أن كونه مسجداً يقتضي التظيم والقاء الخامة يقتضي التحقير، وبينهما منافاة، فعبر عليه الصلاة والسلام عن تلك المناقاة بقوله: لينزوي، وقال آخرون: أراد أهل المسجد وهم الملائكة، وفي الصحيحين عن مام بن منبه قال هذا ما حدثنا أبو هريرة عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يصق أمامه فإنه ينجي الله مادام في مصلاه، ولا يغن يمينه فإن عن يمينه ملكا، ولكن ليصق عن شماله أو تحت رجله فيدفعه» وعن أنس أنه عليه الصلاة والسلام رأى نخامة في القبلة فشق ذلك عليه حتى رآه في وجهه فقام فحك يده وقال «إن أحدكم إذا قام في صلاته فإنه ينجي ربه فلا ييزق أحدكم في قبلته ولكن عن يساره أو تحت قدمه قال ثم أخذ طرف رداءه فبصق فيه ثم رد بعضه على بعض وقال يفعل هكذا» أخرجه البخاري في صحيحه (العاشر) في الثرم والبسل: في الصحيحين عن أنس وابن عمر وجابر قال عليه الصلاة والسلام «من أكل من هذه الشجرة المذنة فلا يقربن مسجداً فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الإنس» وعن جابر أنه عليه الصلاة والسلام قال «من أكل ثوماً أو بصلا فليمتول مسجداً» وأن النبي عليه الصلاة والسلام «أنى بقدر فيه خضر فوجد لها ريحاً، فسأل فأخبر بما فيه من البقول، فقال: قربوها إلى بعض من كان حاضراً، وقال



له كل فإني أناجي من لا تنجي » أخرجاه في الصحيحين (الحادى عشر) في المساجد في الدور ، عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قالت : أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببناء المسجد في الدور ، وأن ينظف ويطيب ، أنس بن مالك قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد ومعه أصحابه إذ جاء أعرابي فبال في المسجد ، فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : مه مه ، فقال عليه الصلاة والسلام : لا تزرموه ، ثم دعاه فقال : إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من العذرة والبول والخلاء ، إنما هي لقراءة القرآن وذكر الله والصلاة ، ثم دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بدلو من ماء فصبوا عليه .

(المسألة الثانية) اختلف الفقهاء في دخول الكافر المسجد ، يجوز له أبو حنيفة مطلقاً ، وأباه مالك مطلقاً ، وقال الشافعي رضى الله عنه : يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام ، أجتج الشافعي بوجوه (أولها) قوله تعالى (إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا) قال الشافعي : قد يكون المراد من المسجد الحرام الحرم لقوله تعالى (سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام) وإنما أسرى به من بيت خديجة فالآية دالة إما على المسجد فقط ، أو على الحرم كله ، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل ، لأن الخلاف حاصل فيها جميعاً ، فإن قيل : المراد به الحج ولهذا قال (بعد عامهم هذا) لأن الحج إنما يفعل في السنة مرة واحدة ، قلنا : هذا ضعيف لوجوه (أحدها) إنه ترك للظاهر من غير موجب (الثاني) ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم ، وهذا يقتضى أن المانع من قربهم من المسجد الحرام نجاستهم ، وذلك يقتضى أنهم ماداموا مشركين كانوا ممنوعين عن المسجد الحرام (الثالث) أنه تعالى لو أراد الحج لذكر من البقاع ما يقع فيه معظم أركان الحج وهو عرفة (الرابع) الدليل على أن المراد دخول الحرم لا الحج فقط قوله تعالى (وإن خفتهم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله) فأراد به الدخول للتجارة (وثانيها) قوله تعالى (أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين) وهذا يقتضى أن يتموا من دخول المسجد ، وأنهم متى دخلوا كانوا خائفين من الإخراج إلا ما قام عليه الدليل فإن قيل : هذه الآية مخصوصة بمن خرب بيت المقدس ، أو بمن منع رسول الله صلى الله عليه وسلم من العبادة في الكعبة ، وأيضاً فقوله (ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين) ليس المراد منه خوف الإخراج ، بل خوف الجزية والإخراج ، قلنا (الجواب عن الأول) أن قوله تعالى (ومن أظلم ممن منع مساجد الله) ظاهر في العموم ، فتخصيصه ببعض الصور خلاف الظاهر (وعن الثاني) أن الظاهر قوله (ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين) يقتضى أن يكون ذلك الخوف إنما حصل من الدخول ، وعلى ما يقولونه لا يكون الخوف متولداً من الدخول بل من شيء آخر ، فسمط كلامهم (وثالثها) قوله تعالى (ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر) وعبارتها تكون بوجيهين (أحدهما) بناؤها وإصلاحها (والثاني) حضورها ولزومها ، كما قول : فلان يعمر

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (١١٥)

مسجد فلان أي محضره ويلزمه وقال النبي صلى الله عليه وسلم « إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاقبلوه له بالإيمان » وذلك لقوله تعالى ( إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر ) لجعل حضور المساجد عمارة لها ( ورأيها ) أن الحرم واجب التعظيم لقوله عليه الصلاة والسلام في الدعاء « اللهم زد هذا البيت تشريفاً وتعظيماً وعبادة » فصورته عما يوجب تحقيره واجب وتمكين الكفار من الدخول فيه تعريض للبيت للتحقير لأنهم لفساد اعتقادهم فيه ربما استخفوا به وأقدموا على تلويثه وتنجيسه ( وخامساً ) أن الله تعالى أمر بتطهير البيت في قوله ( وطهر بيوت الطائفتين ) والمشرک نجس لقوله تعالى ( إنما المشركون نجس ) والتطهير على النجس واجب فيكون تبييد الكفار عنه واجباً ( وسادساً ) أجمعنا على أن الجنب يمنع منه فالكافر بأن يمنع منه أولى إلا أن هذا مقتضى مذهب مالك وهو أن يمنع عن كل المساجد واحتج أبو حنيفة رحمه الله بأمر ( الأول ) روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قدم عليه وفد فترقب فأنزله المسجد ( الثاني ) قوله عليه الصلاة والسلام « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن دخل الكعبة فهو آمن » وهذا يقتضي إباحة الدخول ( الثالث ) الكافر جاز له دخول سائر المساجد فكذا المسجد الحرام كالمسلم ، والجواب عن الحديتين الأولين : أنهما كانا في أول الإسلام ثم نسخ ذلك بالآية ، وعن القياس أن المسجد الحرام أجل قدراً من سائر المساجد فظهر الفرق والله أعلم .

قوله تعالى ( وفيه المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم ) .

اعلم أن في هذه الآية مسائل :

( المسألة الأولى ) اختلفوا في سبب نزول هذه الآية ، الصابط أن الأكثرين زعموا أنها إنما نزلت في أمر يختص بالصلاة ومنهم من زعم أنها إنما نزلت في أمر لا يتعلق بالصلاة ، أما القول الأول فهو أقوى لوجوب ( أحدهما ) أنه هو المروي عن كافة الصحابة والتابعين وقولهم حجة ( وثانيهما ) أن ظاهر قوله ( فأينما تولوا ) يقيد التوجه إلى القبلة في الصلاة ولهذا لا يعقل من قوله ( تولوا وجوهكم ) إلا هذا المعنى إذا ثبت هذا فنقول : القائلون بهذا القول اختلفوا على وجوه :

( أحدها ) أنه تعالى أراد به تحويل المؤمنين عن استقبال بيت المقدس إلى الكعبة ، فينبغي تعالى أن المشرق والمغرب جميع الجهات والأطراف كلها مملوكة له سبحانه ومخلوقة له ، فأينما أمركم الله باستقباله فهو القبلة ، لأن القبلة ليست قبلة لذاتها ، بل لأن الله تعالى جعلها قبلة ، فإن جعل الكعبة قبله فلا تنكروا ذلك لأنه تعالى يدبر عباده كيف يريد وهو واسع علم بمصالحهم فكانه تعالى ذكر ذلك بيانا لجواز نسخ القبلة من جانب إلى جانب آخر فيصير ذلك مقدمة لما كان يريد تعالى من نسخ القبلة ( وثانيها ) أنه لما حولت القبلة عن بيت المقدس أنكر اليهود ذلك فنزلت الآية

رداً عليهم وهو قول ابن عباس وهو نظير قوله ( قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ) وثالثها قول أبي مسلم وهو أن اليهود والنصارى كل واحد منهم قال : إن الجنة له لا للغيره ، فرد الله عليهم بهذه الآية لأن اليهود إنما استقبلوا بيت المقدس لأنهم اعتقدوا أن الله تعالى صعد السماء من الصخرة والنصارى استقبلوا المشرق لأن عيسى عليه السلام إنما ولد هناك على ما حكى الله ذلك في قوله تعالى ( واذكر في الكتاب مريم إذ انتبخت من أهلها مكانا شرقيا ) فكل واحد من هذين الفريقين وصف معبوده بالحلول في الأماكن ومن كان هكذا فهو مخلوق لا خالق ، فكيف تخلص لهم الجنة وهم لا يفرقون بين المخلوق والخالق ( ورايما ) قال بعضهم : إن الله تعالى نسخ بيت المقدس بالتخيير إلى أي جهة شاء هذه الآية ، فكان للسليمن أن يتوجهوا إلى حيث شاؤوا في الصلاة إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يختار التوجه إلى بيت المقدس مع أنه كان له أن يتوجه حيث شاء ، ثم أنه تعالى نسخ ذلك بتعيين الكعبة ، وهو قول قتادة وابن زيد ( وغامضا ) أن المراد بالآية من هو مشاهد للكعبة فإن له أن يستقبلها من أي جهة شاء وأراد ( وسادسا ) ما روى عبد الله بن عامر بن ربيعة قال : كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزاة في ليلة سوداء مظلمة فلم نعرف القبلة فجعل كل رجل منا مسجده حجارة موضوعة بين يديه ، ثم صلينا فلما أصبحنا إذا نحن على غير القبلة فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأذن الله تعالى هذه الآية وهذا الحديث يدل على أنهم كانوا قد نقلوا حينئذ إلى الكعبة لأن القتال فرض بعد الهجرة بعد نسخ قبلة بيت المقدس ( وسابعا ) أن الآية نزلت في المسافر يصلي النوازل حيث تتوجه به راحلته . وعن سعيد بن جبير عن ابن عمر أنه قال : إنما نزلت هذه الآية في الرجل يصلي إلى حيث توجهت به راحلته في السفر . وكان عليه السلام إذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يوسى . برأسه نحو المدينة ، فعنى الآية ( فأينما تولوا ) وجوهكم لنوافلكم في أسفاركم ( ثم وجه الله ) فقد صادفتم المطلوب ( إن الله واسع ) الفضل غنى فمن سمة فضله وغناه رخص لكم في ذلك لأنه لو كلفكم استقبال القبلة في مثل هذه الحال لزم أحد الضررين ، إما ترك النوافل ، وإما النزول عن الراحة والتخلف عن الرفقة بخلاف الفرائض فإنها صلوات ممدودة محصورة فتكليف النزول عن الراحة عند أدائها واستقبال القبلة فيها لا يفضي إلى الخرج بخلاف النوافل فإنها غير محصورة فتكليف الاستقبال يفضي إلى الخرج . فان قيل : فأى هذه الآقاويل أقرب إلى الصواب . قلنا : إن قوله ( فأينما تولوا ثم وجه الله ) مشعر بالتخيير والتخيير لا يثبت إلا في صورتين ( أحدهما ) في التطوع على الراحة ( وثانيهما ) في السفر عند تعذر الاجتهاد للظلمة أو لغيرها لأن في هذين الوجهين المصلحة غير فأما على غير هذين الوجهين فلا تخيير وقول من يقول إن الله تعالى خير للكافرين في استقبال أي جهة شاؤوا بهذه الآية وهم كانوا يختارون بيت المقدس لأنه لا لازم بل لأنه أفضل وأولى بميدلانه لا لخلاف أن لبيت المقدس قبل التحويل إلى الكعبة اختصاصا في الشريعة ولو كان الأمر كما قالوا لم يثبت

ذلك الاختصاص وأيضاً فكان يجب أن يقال إن بيت المقدس صار منسوخاً بالكعبة فهذه الدلالة تنطوي أن يكون حل الآية على الوجه الثالث والرابع ، وأما الذين حلوا الآية على الوجه الأول فلمهم أن يقولوا إن القبة لما حولت تكلم اليهود في صلاة الرسول صلى الله عليه وسلم وصلاة المؤمنين إلى بيت المقدس فبين تعالى بهذه الآية أن تلك القبة كانت توجه إليها صواباً في ذلك الوقت والتوجه إلى الكعبة صواب في هذا الوقت وبين أنهم أينما يولوا من هاتين القبتين في المأذون فيه فتم وجه الله ، قالوا : وحل الكلام على هذا الوجه أولى ، لأنه يتم كل مصل ، وإذا حل على الأول لا يتم لأنه يصير محمولا على التطوع دون الفرض ، وعلى السفر في حالة مخصوصة دون الحضر وإذا أمكن إجراء اللفظ العام على عمومته فهو أولى من التخصيص ، وأقصى ما في الباب أن يقال : إن على هذا التأويل لابد أيضاً من ضرب تقييد وهو أن يقال ( فأينما تولوا ) من الجهات الأمور بها ( فتم وجه الله ) إلا أن هذا الإضمار لابد منه على كل حال لأنه من المحال أن يقول تعالى ( فأينما تولوا ) بحسب ميل أنفسكم ( فتم وجه الله ) بل لابد من الإضمار الذي ذكرناه ، وإذا كان كذلك فقد زالت طريقة التخيير ونظيره : إذا أقبل أحدنا على ولده وقد أمره بأمور كثيرة مقربة فقال له كيف تصرفت فقد اتبعت رضائي ، فانه يجعل ذلك على ما أمره على الوجه الذي أمره من تضييق أو تخيير ، ولا يجعل ذلك على التخيير المطلق فكذلك هنا .

( القول الثاني ) وهو قول من زعم أن هذه الآية نزلت في أمر سوى الصلاة لهم أيضاً وجوه : ( أولها ) أن المعنى أن هؤلاء الذين ظلموا بمنع مساجدي أن يذكر فيها اسمي وسعوا في خرابها أولئك لم كذا وكذا ، ثم أنهم أينما يولوا هاربين عني وعن سلطاني فإن سلطاني يلحقهم ، وقد رتب تسيبهم وأنا عليهم بهم ، لا يخفى على مكانهم وفي ذلك تحذير من المعاصي وزجر عن ارتكابها ، وقوله تعالى ( إن الله واسع عليم ) نظير قوله ( إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذوا إلا بسلطان ) فعلى هذا يكون المراد منه سعة العلم ، وهو نظير ( وهو معكم أينما كنتم ) وقوله ( ما يكون من نجرى ثلاثة إلا هو رابعهم ) وقوله ( ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما ) وقوله ( وسع كل شيء علما ) أي عم كل شيء بعلوه وتديره وإحاطته به وعلوه عليه ( وثانيها ) قال قتادة : إن النبي عليه السلام قال « إن أعماكم التجاشي قد مات فصولا عليه قالوا فصل على رجل ليس بمسلم » فنزل قوله تعالى ( وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بأهله وما أنزل إليكم ما أنزل إليهم خاشعين لله لا يشبهون بآيات الله ثمناً قليلاً أولئك لهم أجرهم عند ربهم إن الله سريع الحساب ) فقالوا : إنه كان يصل إلى غير القبة ، أنزل الله تعالى ( وفيه المشرق والمغرب فأينما تولوا فتم وجه الله ) ومعناها أن الجهات التي يصل إليها أهل الملل من شرق وغرب وما بينهما ، كلها في فن وجه وجهه نحو شيء منها بأمر يريدي ويبتغي طاعتي وجدي هناك أي وجد ثوابي فكان في هذا عذر للتجاشي وأصحابه الذين ماتوا على استقبالهم المشرق وهو نحو قوله تعالى ( وما كان الله ليضيع إيمانكم ) ( وثالثها )

لما نزل قوله تعالى (ادعوني أستجب لكم) قالوا : أين ندعوه فنزلت هذه الآية ، وهو قول الحسن ومجاهد والضحاك (وابدعها) أنه خطاب للسلين ، أى لا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله عن ذكره حيث كنتم من أرضه فله المشرق والمغرب والجهات كلها ، وهو قول علي بن عيسى (وخامسها) من الناس من يزعم أنها نزلت في المجتهدين الوافين بشرائط الاجتهاد سواء كان في الصلاة أو في غيرها ، والمراد منه أن المجتهد إذا رأى بشرائط الاجتهاد فهو مصيب .

(المسألة الثانية) إن فسرنا الآية بأنها تدل على تجويز التوجه إلى أى جهة أريد فالآية منسوخة وإن فسرناها بأنها تدل على نسخ القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة فالآية ناسخة ، وإن فسرناها بسائر الوجوه فهي لا ناسخة ولا منسوخة .

(المسألة الثالثة) اللام في قوله تعالى (وقف المشرق والمغرب) لام الإختصاص أى هو خالقها ومالكها ، وهو كقوله (رب المشرقين ورب المغربين) وقوله (رب المشارق والمغارب ، ورب المشرق والمغرب) ثم أنه سبحانه أشار بذكرهما إلى ذكر من بينهما من المخلوقات ، كما قال (ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها فألتا أثنين) .

(المسألة الرابعة) الآية من أقوى الدلائل على نفى التجسيم وإنثاب التنزيه ، وبيان من وجهين (الأول) أنه تعالى قال (وقف المشرق والمغرب) فيبين أن هاتين الجهتين مملوكتان له وإنما كان كذلك لأن الجهة أمر تمتد في الوم طولا وعرضا وعمقا وكل ما كان كذلك فهو متقسم ، وكل متقسم فهو مؤلف مركب ، وكل ما كان كذلك فلا بد له من خالق وموجد ، وهذه الدلالة عامة في الجهات كلها ، أعنى الفوق والتحت ، فثبت بهذا أنه تعالى خالق الجهات كلها ، والمخالف متقدم على المخلوق لا محالة ، فقد كان البارئ تعالى قبل خلق العالم منزها عن الجهات والاحياز ، فوجب أن يبقى بعد خلق العالم كذلك لا محالة لاستحالة انقلاب الحقائق والماهيات (الوجه الثاني) أنه تعالى قال (فأينما تولوا فثم وجه الله) ولو كان الله تعالى جسما وله وجه جسيما لكان وجهه مختصا بجانب معين وجهة معينة فسا كان يصدق قوله (فأينما تولوا فثم وجه الله) فلما نص الله تعالى على ذلك علمنا أنه تعالى منزه عن الجسمية واحتج الخصم بالآية من وجهين (الأول) أن الآية تدل على ثبوت الوجه لله تعالى والوجه لا يحصل إلا من كان جسما (الثاني) أنه تعالى وصف نفسه بكونه واسعا ، والسعة من صفة الأجسام (والجواب عن الأول) أن الوجه وإن كان في أصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص لكننا بينا أننا لو حملناه هنا على العضو لكذب قوله تعالى (فأينما تولوا فثم وجه الله) لأن الوجه لو كان محاذيا للبشرق لاستحال في ذلك الزمان أن يكون محاذيا للغرب أيضا ، فإذا لا بد فيه من التأويل وهو من وجوه (الأول) أن إضافة وجه الله كإضافة بيت الله وناقة الله ، والمراد منها الإضافة بالخلق والإيجاد على سبيل التشريف ، فقوله (ثم وجه الله) أى : ثم وجهه الذى وجهكم إليه لأن المشرق والمغرب له بوجهيهما ، والمقصود من القبلة إنما يكون قبلة لنصبه تعالى لها

وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ  
لَهُ قَاتُونَ ﴿١١٦﴾ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ  
لَهُ يَكُونُ ﴿١١٧﴾

فأى وجه من وجوه العالم المضاعف إليه بالخلق والإيجاد نصبه وعينه فهو قبله (الثاني) أن يكون  
المراد من الوجه القصد والنية قال الشاعر :

أستغفر الله ذنباً لست أحصيه رب العباد إليه الوجه والعمل

ونظيره قوله تعالى (إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض) (الثالث) أن يكون  
المراد منه فم مرضاة الله ، ونظيره قوله تعالى (إنما نطعمكم لوجه الله) يعني لرضوان الله ، وقوله  
(كل شيء هالك إلا وجهه) يعني ما كان لرضا الله ، ووجه الاستعارة أن من أراد الذهاب إلى إنسان  
فانه لا يزال يقرب من وجهه وقدامه ، فكذلك من يطلب مرضاة أحد فإنه لا يزال يقرب من  
مرضاته ، فلذا سمي طلب الرضا بطلب وجهه (الرابع) أن الوجه صلة كقوله (كل شيء هالك  
إلا وجهه) ويقول الناس هذا وجه الأمر لا يريدون به شيئاً آخر غيره إنما يريدون به أنه من ههنا  
يبني أن يقصد هذا الأمر ، واعلم أن هذا التفسير صحيح في اللغة إلا أن الكلام يبق ، فانه يقال  
لهذا القائل : فما معنى قوله تعالى (فم وجهه الله) مع أنه لا يجوز عليه المسكان فلا بد من تأويله بأن  
المراد : فم قبلته التي يعبد بها ، أو فم رحمته ونعمته وطريق ثوابه والتماس مرضاته (والجواب عن  
الثاني) وهو أنه وصف نفسه بكونه واسعاً فلا شك أنه لا يمكن حمله على ظاهره وإلا لكان  
متجزئاً متبعضاً فيفتقر إلى الخالق ، بل لابد وأن يحمل على السعة في القدرة والملك ، أو على أنه  
واسع العطاء والرحمة ، أو على أنه واسع الإنعام ببيان المصلحة للمريد لكي يصلوا إلى رضوانه ،  
ولعل هذا الوجه بالكلام أليق ، ولا يجوز حمله على السعة في العلم ، وإلا لكان ذكر العليم بعبده  
تكراراً ، فأما قوله (عليم) في هذا الموضع فكالتهديد ليكون المهمل على حذر من التفريط من  
حيث يتصور أنه تعالى يعلم ما يخفى وما يعلن وما يخفى على الله من شيء ، فيكون متحذراً عن  
التساهل ، ويحتمل أن يكون قوله تعالى (واسع عليم) أنه تعالى واسع القدرة في توفية ثواب من  
يقوم بالصلاة على شرطها ، وتوفية عقاب من يتكاسل عنها .

(المسألة الخامسة) ولي إذا أقبل ، وولي إذا أدبر ، وهو من الأضداد ومعناه ههنا الإقبال ،  
وقرأ الحسن (فأينما تولوا) بفتح التاء من التولي ، يريد فأينما توجهوا القبلة .

قوله تعالى (وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه بل له ما في السموات والأرض كل له قاتون ، بديع  
السموات والأرض وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون) .

اعلم أن هذا هو النوع المأثر من مقايح أفعال اليهود والنصارى والمشركين ، واعلم أن الظاهر قوله تعالى ( وقالوا اتخذ الله ولداً ) أن يكون راجعاً لإلا قوله ( ومن أظلم ممن منع مساجد الله ) وقد ذكرنا أن منهم من تأوله على النصارى ، ومنهم من تأوله على مشركي العرب ، ونحن قد تأولناه على اليهود وكل هؤلاء أثبتوا الولد لله تعالى ، لأن اليهود قالوا : عزير ابن الله ، والنصارى قالوا : المسيح ابن الله ، ومشركو العرب قالوا : الملائكة بنات الله فلا جرم صحت هذه الحكاية على جميع التقديرات ، قال ابن عباس رضى الله عنهما : أنها نزلت في كعب بن الأشرف ، وكعب بن أسد ، وهب بن يهودا فانهم جعلوا عزيراً بن الله ، أما قوله تعالى ( سبحانه ) فهو كلمة تنزيه ينزه بها نفسه عما قالوه ، كما قال تعالى في موضع آخر ( سبحانه أن يكون له ولد ) فرة أظهره ، ومرة أقصر عليه لدلالة الكلام عليه ، واحتج على هذا التنزيه بقوله ( قل له ما في السموات والأرض ) ووجه الاستدلال بهذا على فساد مذهبهم من وجوه ( الأول ) أن كل ماسوى الموجود الواجب يمكن لذاته ، وكل يمكن لذاته محدث ، وكل محدث فهو مخلوق لواجب الوجود ، والمخلوق لا يكون ولداً ، أما بيان أن ماسوى الموجود الواجب يمكن لذاته ، فلأنه لو وجد موجودات واجبان لذاتهما لا شفركا في وجوب الوجود ، ولما تنازل واحد منهما عن الآخر بما به التعين ، وما به المفارقة ، غير ما به المماثلة ، ويلزم تركب كل واحد منهما من قسدين ، وكل مركب فإنه مفترق إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه من غيره ، فكل مركب فهو مفترق إلى غيره ، وكل مفترق إلى غيره فهو يمكن لذاته ، فكل واحد من الموجودين الواجبين لذاتهما يمكن لذاته ، هذا خلف ، ثم نقول : إن كان كل واحد من ذينك الجزئين واجباً عاد التقسيم المذكور فيه ، ويقضى إلى كونه مركباً من أجزاء غير متناهية ، وذلك محال ، ومع تسليم أنه غير محال فالمقصود حاصل ، لأن كل كثرة فلا بد فيها من الواحد ، فذلك الأحاد إن كانت واجبة لذواتها كانت مركبة على ما ثبت ، فالبيسوط مركب هذا خلف ، وإن كانت ممكنة كان المركب المفترق إليها أولى بالإمكان ، ثبت بهذا البرهان أن كل ماعدا الموجود الواجب يمكن لذاته ، وكل يمكن لذاته فهو محتاج إلى المؤثر ، وتأثير ذلك المؤثر فيه إما أن يكون حال عدمه أحوال وجوده فإن كان الأول فذلك الممكن محدث وإن كان الثاني فاحتياج ذلك الموجود إلى المؤثر إما أن يكون حال بقائه أحوال حدوثه والأول محال لأنه يقتضى إيجاد الوجود قسطين الثاني وذلك يقتضى كون ذلك الممكن محدثاً ثبت أن كل ماسوى الله محدث مسبوق بالعدم وأن وجوده إنما حصل بخلق الله تعالى وإيجاده وإبدائه ثبت أن كل ماسواه فهو عبده وملكه فيستحل أن يكون شياً مما سواه ولذا له ، وهذا البرهان إنما استفدناه من قوله ( بل له في السموات والأرض ) أى له كل ماسواه على سبيل الملك والمخلق والإيجاد والإبداع ( والثاني ) أن هذا الذى أضيف إليه بأنه ولده إما أن يكون قديماً أزلياً أو محدثاً ، فإن كان أزلياً لم يكن حكماً يجعل أحدهما ولداً والآخر ولداً أولى من العكس ، فيكون ذلك الحكم حكماً مجرداً من غير دليل

وإن كان الولد حادثاً كان مخلوقاً لذلك القديم وعبداً له فلا يكون ولداً له ( الثالث ) أن الولد لابد وأن يكون من جنس الوالد ، فلو فرضنا له ولداً لكان مشاركاً له من بعض الوجوه ، وعنازاً عنه من وجه آخر ، وذلك يقتضى كون كل واحد منهما مربكاً ومحدثاً وذلك محال فإذن المجانسة ممنوعة فالولدية ممنوعة ( الرابع ) أن الولد إنما يتخذ للحاجة إليه في الكبر ورجاء الانتفاع بموته حال مجر الأب عن أمور نفسه ، فعلى هذا إيجاد الولد إنما يصح على من يصح عليه الفقر والمجن والمجانسة ، فإذا كان كل ذلك محال كان إيجاد الولد عليه سبحانه وتعالى محالاً ، وأعلم أنه تعالى حكى في مواضع كثيرة عن هؤلاء الذين يضيفون إليه الأولاد قولهم ، واحتج عليهم بهذه الحجة وهي أن كل من في السموات والأرض عبد له ، وبأنه إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ، وقال في مريم ( ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذى فيه يمترون ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ) وقال أيضاً في آخر هذه السورة ( وقالوا اتخذ الرحمن ولداً ، لقد جئتم شيئاً إداً ، تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هداً ، أن دعوا للرحمن ولداً ، وما ينبئ للرحمن أن يتخذ ولداً ، إن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً ) فإن قيل : ما الحكمة في أنه تعالى استدل في هذه الآية بكونه مالكا لما في السموات والأرض ، وفي سورة مريم بكونه مالكا لمن في السموات والأرض على ما قال ( إن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً ) ؟ قلنا : قوله تعالى في هذه السورة ( بل له ما في السموات والأرض ) أهم ، لأن كلمة ( ما ) تتناول جميع الأشياء ، وأما قوله تعالى ( كل له قانتون ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) القنوت : أصله الدعاء ، ثم يستعمل على أربعة أوجه : الطاعة ، كقوله تعالى ( يا مريم إتقى ربك ) وطول القيام ، كقوله عليه السلام لما سئل : أى الصلاة أفضل ؟ قال « طيل القنوت » وبمعنى السكوت ، كما قال زيد بن أرقم : كنا نتكلم في الصلاة حتى نزل قوله تعالى ( وقوموا لله قانتين ) فأمسكنا عن الكلام ، ويكون بمعنى الدعاء ، إذا عرف هذا فنقول : قال بعض المفسرين ( كل له قانتون ) أى كل ما في السموات والأرض قانتون مطيعون ، والتثنية في كل عوض عن المضاف إليه وهو قول مجاهد وابن عباس ، فقيل هؤلاء الكفار : ليسوا مطيعين ، فسمند هذا قال آخرون : المعنى أنهم يطيعون يوم القيامة ، وهو قول السدى ، فقيل هؤلاء : هذه صفة المكلفين ، وقوله ( له ما في السموات ) يتناول من لا يكون مكلفاً فسمند هذا فسروا القنوت بوجوه آخر ( الأول ) بكونها شاهدة على وجود الخالق سبحانه بما فيها من آثار الصنعة وأمارات الحدوث والدلالة على البرية ( الثانى ) كون جميعها في ملكه وقهره يتصرف فيها كيف يشاء ، وهو قول أنى مسلم ، وعلى هذين الوجهين الآية عامة ( الثالث ) أراد به الملائكة وعزيراً والمسيح ، أى كل من هؤلاء الذين حكموا عليهم بالولد أنهم قانتون له ، يحكم عن على بن أبى طالب قال لبعض النصارى لولا تمرد عيسى عن عبادة الله لصرت على دينه ، فقال النصارى : كيف يجوز أن ينسب ذلك إلى



عيسى مع جده في طاعة الله ، فقال على رضى الله عنه : فان كان عيسى إلهاً فالإله كيف يعبد غيره إنما العبد هو الذى يليق به العبادة ، فانقطع النصرانى .

( المسألة الثانية ) لما كان القنوت في أصل اللغة عبارة عن الدوام كان معنى الآية أن دوام الممكنات وبقاها به سبحانه ولاجله وهذا يقتضى أن العالم حال بقاءه واستمراره يحتاج إليه سبحانه وتعالى ، ثبت أن الممكن يقتضى أن لا تنقطع حاجته عن المؤثر لاجال حدوثه ولاحال بقاءه .

( المسألة الثالثة ) يقال كيف جاء بما الذى لغير أولى العلم مع قوله ( قاتلون ) جوابه : كأنه جاء بما دون من تحقيراً لشأنهم .

أما قوله تعالى ( يدع السموات الأرض ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) البديع والمبدع بمعنى واحد . قال الفقهاء : وهو مثل ألم بمعنى مؤلم وحكيم بمعنى حكيم ، غير أن في بديع مبالغة للعدول فيه وأنه يدل على استحقاق الصفة في غير حال الفعل على تقدير أن من شأنه الإبداع فهو في ذلك بمنزلة : سامع وسميع وقد يحى بديع بمعنى مبدع ، والإبداع الإنشاء ونقيض الإبداع الاختراع على مثال ولهذا السبب فإن الناس يسمون من قال أو عمل ما لم يكن قبله مبتدعاً .

( المسألة الثانية ) اعلم أن هذا من تمام الكلام الأول ، لأنه تعالى قال ( بل له ما في السموات والأرض ) فبين بذلك كونه مالكا لما في السموات والأرض ثم بين بعده أنه المالك أيضاً للسموات والأرض ، ثم أنه تعالى بين أنه كيف يدع الشيء . فقال ( وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ) وفيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قال بعض الأدباء : القضاء مصدر في الأصل سمي به ولهذا جمع على أفضية كقضاء وأعطية ، وفي معناه القضية ، وجمعها القضايا ووزنه فعال من تركيب « ق ض ي » ، وأصله « قضاي » إلا أن الياء لما وقعت طرفاً بعد الألف الزائدة اعتلت قلبت ألفاً ، ثم لما لاقت هي ألف فعال قلبت همزة لامتزاج التقاء الألفين لفظاً ، ومن نظائره القضاء والائتاء ، من مضيت وأتيت والسقاء والشفاء ، من سقيت وشقيت ، والدليل على إصالة الياء دون الهمزة بابتائ في أكثر تصرفات الكلمة نقول : قضيت وقضينا ، وقضيت إلى قضيتين ، وقضيا وقضين ، وهما بقضيان ، وهي وأنت تقضى ، والمرأئان وأنتما تقضيان ، وهن يقضين ، وأما أنت تقضين ، فإياه فيه ضمير المخاطبة ، وأما معناه فالأصل الذى يدل تركبه عليه هو معنى القطع ، من ذلك قولهم : قضى القاضى لفلان على فلان بكذا قضاء إذا حكم ، لأنه فصل للدعوى ، ولهذا قيل : حاكم فصل إذا كان قاضياً للخصومات وحكى ابن الأنبارى عن أهل اللغة أنهم قالوا : القاضى معناه القاطع للأمر المحكم لما وقولهم انقضى الشيء إذا تم وانقطع ، وقولهم : قضى حاجته ، معناه قطعها عن المحتاج ودفعها عنه وقضى دينه إذا أداه إليه كأنه قطع القاضى والاقتضاء عن نفسه أو انقطع كل منهما عن صاحبه ،

وقولهم : قضى الأمر ، إذا آتاه وأحكمه ، ومنه قوله تعالى ( ففضاضهم سبع سموات ) وهو من هذا لأن في إتمام العمل قطعاً له وفراغاً منه ، ومنه : درج قضاء من قضاه إذا أحكمها وأتم صنعها ، وأما قولهم : قضى المريض وقضى نخبه إذا مات ، وقضى عليه : قتله فيجاز بما ذكر والجامع بينهما ظاهر ، وأما تقضى البازي فليس من هذا التركيب ، وما يعضد ذلك دلالة ما استعمل من تقلاب ترتيب هذا التركيب عليه وهو القريض والضيق ، أما الأول فيقال : قاضه فانقاض ، أى شقه فانشق ، ومنه قبض البيض لما انطلق من قشره الأعلى ، وانقاض الحائط إذا تهدم من غير هدم ، والقطع والشق والفتق والهدم متقاربة ، وأما الضيق وما يشتق منه فدلالته على معنى القطع بينه ، وذلك أن الشيء إذا قطع ضاق أو على العكس ، وما يؤكد ذلك أن ما يقرب من هذا التركيب يدل أيضاً على معنى القطع ، ( فأولها ) قبضه إذا قطعه ، ومنه القبض للرطبة ، لأنها تقبض أى تقطع تسمية بالمصدر ، والقبض : الفحص ، فيل بمعنى مفعول ، والمقبض ما يقبض به كالمجل ( وثانيها ) القضم وهو الأكل بأطراف الأسنان ، لأن فيه قطعاً للبا كرول ، وسيف قضم : في طرفه تكسر وتقل ( وثالثها ) القصف وهو الدقة يقال رجل قصف أى نجف لأن الدقة من مسيات القطع ( ورابعها ) القضاة فعلة وهى الفساد يقال قضت القرية إذا غفيت وفسدت وفي حربه قضاة أى عيب ، وهذا كله من أسباب القطع أو مسيئاته فهذا هو الكلام في مفهومه الأصلي بحسب اللغة .

( المسألة الثانية ) في عامل لفظ القضاء في القرآن قالوا أنه يستعمل على وجوه ( أحدها ) بمعنى الخلق ، قول تعالى ( ففضاضهم سبع سموات ) بمعنى خلقهم ( وثانيها ) بمعنى الأمر قال تعالى ( وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه ) ( وثالثها ) بمعنى الحكم ، ولهذا يقال للحاكم : القاضى ( ورابعها ) بمعنى الإخبار ، قال تعالى ( وقضينا إلى بنى إسرائيل في الكتاب ) أى أخبرناهم ، وهذا يأتي مقروناً بالى ( وخامسها ) أن يأتي بمعنى الفراغ من الشيء قال تعالى ( فلما قضى لولا إلى قومهم منذرين ) بمعنى لما فرغ من ذلك ، وقال تعالى ( وقضى الأمر واستوت على الجردى ) بمعنى فرغ من إهلاك الكفار وقال ( وليقضوا قضهم ) بمعنى ليغفروا منه ، إذا عرفت هذا فنقول : قوله ( إذا قضى أمراً ) قيل : إذا خلق شيئاً ، وقيل : حكم بأنه يفعل شيئاً ، وقيل : أحكم أمراً ، قال الشاعر :

وعليهما مسرودتان قضاهما      داود أو صنع السوابغ تبع

( المسألة الثالثة ) اتفقوا على أن لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص ، وهل هو حقيقة في الفعل والشأن الحق ؟ نعم وهو المراد بالأمر هنا ، وبسط القول فيه مذكور في أصول الفقه .

( المسألة الرابعة ) قرأ ابن عامر ( كن فيكون ) بالنصب في كل القرآن إلا في موضعين : في أول آل عمران ( كن فيكون الحق ) وفي الأنعام ( كن فيكون الحق ) فانه وضعهما ، وعن الكسائي بالنصب في النحل ويس وبالرفع في سائر القرآن والباقرن بالرفع في كل القرآن ، أما النصب فعلى جواب الأمر ، وقيل هو بعيد ، والرفع على الاستئناف أى فهو يكون .

( المسألة الخامسة ) اعلم أنه ليس المراد من قوله تعالى (فإنما يقول له كن فيكون) هو أنه تعالى يقول له ( كن ) لحيث قد يتكون ذلك الشيء، فإن ذلك فاسد والذي يدل عليه وجوه (الأول) أن قوله (كن فيكون) إما أن يكون قديماً أو محدثاً والفسان فاسدان فبطل القول بتوقف حدوث الأشياء على (كن) إنما قلنا إنه لا يجوز أن يكون قديماً لوجوه (الأول) أن كلمة (كن) لفظة مركبة من الكاف والنون بشرط تقدم الكاف على النون ، فالنون لكونه مسبوقاً بالكاف لا بد وأن يكون محدثاً ، والكاف لكونه متقدماً على المحدث بزمان واحد يجب أن يكون محدثاً (الثاني) أن كلمة (إذا) لا تدخل إلا على سبيل الإستقبال ، فذلك القضاء لا بد وأن يكون محدثاً لأنه دخل عليه حرف (إذا) وقوله (كن) مرتب على القضاء بفاء التعقيب لأنه تعالى قال (فإنما يقول له كن) والمتأخر من المحدث محدث ، فاستحال أن يكون (كن) قديماً (الثالث) أنه تعالى رتب تكون المخلوق على قوله (كن) بفاء التعقيب فيكون قوله (كن) مقبداً على تكون المخلوق بزمان واحد والمتقدم على المحدث بزمان واحد لا بد وأن يكون محدثاً فقوله (كن) لا يجوز أن يكون قديماً ، ولا جائز أيضاً أن يكون قوله (كن) محدثاً لأنه لو افتقر كل محدث إلى قوله (كن) وقوله (كن) أيضاً محدث فيلزم افتقار (كن) إلى (كن) آخر ويلزم إما التسلسل وإما الدور وهما محالان ، فثبت بهذا الدليل أنه لا يجوز توقف إحداث الحوادث على قوله (كن) .

( الحجة الثانية ) أنه تعالى إما أن يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله في الوجود أو حال دخوله في الوجود ، (والأول) باطل لأن خطاب المعلوم حال عدمه سفه ، (والثاني) أيضاً باطل لأنه يرجع حاصله إلى أنه تعالى أمر الموجود بأن يصير موجوداً وذلك أيضاً لا فائدة فيه .

( الحجة الثالثة ) أن المخلوق قد يكون جهاذاً ، وتكليف الجهاد عبث ولا يليق بالحكيم .

( الحجة الرابعة ) أن القادر هو الذي يصح منه الفعل وتركه بحسب الإرادات ، فإذا فرضنا القادر المرید منفكاً عن قوله (كن) فإما أن يتمكن من الإيجاد والإحداث أو لا يتمكن فإن تمكن لم يكن الإيجاد موقوفاً على قوله (كن) وإن لم يتمكن لحيث يلزم أن لا يكون القادر قادراً على الفعل إلا عند تكملة بكن فيرجع حاصل الأمر إلى أنكم سمعتم القدرة بكن وذلك نزاع في اللفظ .

( الحجة الخامسة ) أن (كن) لو كان له أثر في التكوين لكانت إذا تكلمنا بهذه الكلمة وجب أن يكون لها ذلك التأثير ، ولما علمنا بالضرورة فساد ذلك علمنا أنه لا تأثير لهذه الكلمة .

( الحجة السادسة ) أن (كن) كلمة مركبة من الكاف والنون ، بشرط كون الكاف متقدماً على النون فالنور إما أن يكون هو أحد هذين الحرفين أو مجموعهما ، فإن كان الأول لم يكن للكلمة (كن) أثر البتة ، بل التأثير لأحد هذين الحرفين ، وإن كان الثاني فهو محال لأنه لا وجود لهذا المجموع البتة لأنه حين حصل الحرف الأول لم يكن الثاني حاصلاً ، وحين جاء الثاني فقد فات الأول ، وإن لم يكن للمجموع وجود البتة استحالة أن يكون للمجموع أثر البتة .

وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿١١٨﴾

(الحجة السابعة) قوله تعالى (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) بين أن قوله (كن) متأخر عن خلقه إذ المتأخر عن الشيء لا يكون مؤثراً في المتقدم عليه فعلينا أنه لا تأثير لقوله (كن) في وجود الشيء فظهر بهذه الوجوه فساد هذا المذهب ، وإذا ثبت هذا فنقول لا بد من التأويل وهو من وجوه :

(الاول) وهو الأقوى أن المراد من هذه الكلمة سرعة ففاد قدرة الله في تكوين الأشياء ، وأنه تعالى يخلق الأشياء لا بفكرة ومعاناة وتجربة ونظيره قوله تعالى عند وصف خلق السموات والأرض (قال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين) من غير قول كان منهما لكن على سبيل سرعة ففاد قدرته في تكوينهما من غير معاناة ومداغمة ونظيره قول العرب : قال الجدار للوئلم تفتحي ؟ قال سل من يدقي فإن الذي ورأى ما خلا في ورأى ونظيره قوله تعالى ( وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ) (الثاني) أنه علامة يفعلها الله تعالى للعلائكة إذا سمعوا عبداً أنه أحدث أمراً يحكى ذلك عن أبي الهذيل ( الثالث ) أنه غاص بالموجودين الذين قال لهم (كونوا قردة غاشقين) ومن جرى مجراه وهو قول الأصم (الرابع) أنه أمر للأحياء بالموت وللوق بالحياة والكل ضعيف والقوى هو الأول .

قوله تعالى ( وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات لقوم يوقنون ) .

اعلم أن هذا هو النوع الحادى عشر من قبائح اليهود والنصارى والمشركين ، فقيه مسائل :  
(المسألة الأولى) أن الله تعالى لما حكى عن اليهود والنصارى والمشركين ما يقدر في التوحيد وهو أنه تعالى اتخذ الولد ، حكى الآن عنهم ما يقدر في النبوة ، وقال أكثر المفسرين : هؤلاء مشركو العرب والدليل عليه قوله تعالى ( وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً ) وقالوا ( لولا يأتينا بآية كما أرسل الأولون ، وقالوا لولا نزل علينا الملائكة أو نرى ربنا ) هذا قول أكثر المفسرين إلا أنه ثبت أن أهل الكتاب سألوا ذلك ، والدليل عليه قوله تعالى ( يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك ) فإن قيل الدليل على أن المراد مشركو العرب أنه تعالى وصفهم بأنهم لا يعلمون ، وأهل الكتاب أهل العلم ، قلنا : المراد أنهم لا يعلمون التوحيد والنبوة كما ينبغي ، وأهل الكتاب كانوا كذلك .

(المسألة الثانية) تقرير هذه العبارة التي تمسكوا بها أن الحكيم إذا أراد تحصيل شيء فلا بد

وأن يختار أقرب الطرق المقضية إليه وأبعدهما عن الشكوك والشبهات ، إذا ثبت هذا فنقول : إن الله تعالى يكلم الملائكة وكلم موسى وأنت تقول : يا محمد إنه كلمك والدليل عليه قوله تعالى ( فأرسلنا إلى عبده ما أوحى ) فلم لا يكلمنا مباشرة ولا ينص على نبوتك حتى يتأكد الاعتقاد وتزول الشبهة وإيضاً فإن كان تعالى لا يفعل ذلك فلم لا يحصك بآية ومعجزة وهذا منهم طعن في كون القرآن آية ومعجزة لأنهم لو أقروا بكونه معجزة لاستحال أن يقولوا : هلا يأتينا بآية ثم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة بقوله ( كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات لقوم يرفقون ) وحاصل هذا الجواب أننا قد أبدنا قول محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات ، وبيننا محجة قوله بالآيات وهي القرآن وسائر المعجزات فكان طلب هذه الزوائد من باب التفتت وإذا كان كذلك لم يجب إجابته لوجه ( الأول ) أنه إذا حصلت الدلالة الواحدة فقد تمكن المكلف من الوصول إلى المطلوب فلو كان غرضه طلب الحق لا كتنى بتلك الدلالة ، بحيث لم يكف بها وطلب الزائد عليها علنا أن ذلك لا يطلب من باب النداء واللجاج فلم تكن إجابته واجبة ونظيره قوله تعالى ( وقالوا لو أنزل عليه آية من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين أألم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ) فيكتبهم بما في القرآن من الدلالة الصافية ( وثالثها ) لو كان في معلوم الله تعالى أنهم يؤمنون عند إزال هذه الآية لفعلها ، ولكنه علم أنه لو أعطاهم ما سألوه لما ازدادوا إلا لجأجا فلا جرم لم يفعل ذلك ولذلك قال تعالى ( ولو علم الله قيمه خيراً لأمسهم ولو أمسهم لتولوا وهم معرضون ) ( وثالثها ) إنما حصل في تلك الآيات أنواع من المفاسد وربما أوجب حصولها هلاكهم واستئصالهم إن استمروا بعد ذلك على التكذيب وربما كان بعضها متبئياً إلى حد الإلجام المحل بالتكليف ، وربما كانت كثرتها وتعاظها يقدح في كونها معجزة لأن الجوارق متى تواترت صار انخراق العادة عادة ، فحينئذ يخرج عن كونه معجزاً وكل ذلك أمور لا يعملها إلا الله علام الغيوب ثبت أن عدم إسماعهم هذه الآيات لا يهدح في النبوة .

أما قوله تعالى ( تشبهت قلوبهم ) فالمراد أن المكذبين للرسول تشابه أقوالهم وأفعالهم ، فكان أن قوم موسى كانوا أبداً في التفتت واقتراح الأباطيل ، كقولهم ( لن نصبر على طعام واحد ) وقولهم ( اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة ) وقولهم ( اتخذنا هزواً ) وقولهم ( أرانا الله جهرة ) فكذلك هؤلاء المشركون يكونون أبداً في النداء واللجاج وطلب الباطل .

أما قوله تعالى ( قد بينا الآيات لقوم يرفقون ) فالمراد أن القرآن وغيره من المعجزات كمي . الشجرة وكلام الذئب ، وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ، آيات قاهرة ، ومعجزات باهرة لمن كان طالباً لليقين

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ (١١٩)

قوله تعالى ﴿ إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً ولا تسأل عن أصحاب الجحيم ﴾ .  
اعلم أن القوم لما أصرروا على العناد واللجاج الباطل واقترحوا المعجزات على سبيل التعتف بين الله تعالى لرسوله ﷺ أنه لا مزيد على ما فعله في مصالح دينهم من إظهار الأدلة وكما بين ذلك بين أنه لا مزيد على ما فعله الرسول في باب الإبلاغ والتنبيه لكي لا يكثر غمه بسبب إصرارهم على كفرهم وفي قوله ( بالحق ) وجوه ( أحدها ) أنه متعلق بالإرسال ، أي أرسلناك إرسالا بالحق ( وثانيها ) أنه متعلق بالبشير والنذير أي أنت مبشر بالحق ومنذر به ( وثالثها ) أن يكون المراد من الحق الدين والقرآن أي أرسلناك بالقرآن حال كونه بشيراً لمن أطلع الله بالثواب ونذيراً لمن كفر بالعقاب ، والأولى أن يكون البشير والنذير صفة للرسول ﷺ فكأنه تعالى قال : إنا أرسلناك يا محمد بالحق لتكون مبشراً لمن أتبعك وناذيراً لمن كفر بك ومنذراً لمن كفر بك وضل عن دينك .

أما قوله تعالى ( ولا تسأل عن أصحاب الجحيم ) ففيه قراءتان :  
الجمهور برفع التاء واللام على الخبر ، وأما نافع فبالجزم وفتح التاء على النهي .  
أما على القراءة الأولى ففي التأويل وجوه ( أحدها ) أن مصيرهم إلى الجحيم فمعيصتهم لا نضرك ولست بمسئول عن ذلك وهو كقوله ( فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب ) وقوله ( عليه ما حل وعليك ما حانم ) ( والثاني ) أنك هاد وليس لك من الأمر شيء ، فلا تأسف ولا تنقم لكفرهم ومصيرهم إلى العذاب ونظيره قوله ( فلا تذهب نفسك عليهم حسرات ) ( الثالث ) لا تنظر إلى المطيع والمعاصي في الوقت فإن الحال قد يتغير فهو غيب فلا تسأل عنه وفي الآية دلالة على أن أحداً لا يسأل عن ذنب غيره ولا يؤاخذ بما اجترمه سواء كان قريباً أو كان بعيداً .

أما القراءة الثانية ففيها وجهان ( الأول ) روي أنه قال : لبت شعري ما فعل أبوأي ؟ فنهى عن السؤال عن الكفرة وهذه الرواية بعيدة لأنه عليه الصلاة والسلام كان عالماً بكفرهم<sup>(١)</sup> وكان عالماً بأن الكافر مذنب فع هذا العلم كيف يمكن أن يقول : لبت شعري ما فعل أبوأي ( والثاني ) معنى هذا النهي تعظيم ما وقع فيه الكفار من العذاب ، كما إذا سألت عن إنسان واقع في بلية فيقال لك لا تسأل عنه ، ووجه التعظيم أن المسئول يزعج أن يجري على لسانه ما هو فيه لفظاً عنه فلا تسأله ولا تكلفه ما يضجره ، أو أنت يا مستخير لا تقدر على استماع خبره لإحاشائه السامع واضجاره فلا تسأل ، والقراءة الأولى بمعضدها قراءة أبي ( وما تسأل ) وقراءة عبد الله ( ولن تسأل ) .

(١) قوله « كان عالماً بكفرهم الخ » هذا كلام تقصر منه جلود المومنين ، ويضعه من كان في عدداً للمسلمين ، وهو خطأ مرجح ، والصواب أن أصحاب الجحيم هم اليهود والنصارى المذكورون في الآيات السابقة ، وهذا هو الموافق لنظم الكتاب الكريم ، وهو ما رجحه الإمام أبو حنيفة في تفسيره ، وترجمه مؤلفات عدة لكثير من علماء المتصدين والمتأخرين في نهج الأيوين .

وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ  
هُوَ الْهَدَى وَلَنْ أَتَّبِعَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ  
وَلَى وَلَا نَصِيرَ (١٢٠) الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ  
يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (١٢١)

قوله تعالى ( ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى )  
ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولى ولا نصير ) .  
اعلم أنه تعالى لمصير رسوله بما تقدم من الآية وبين أن العلة قد انزاحت من قبله لا من قبلهم  
وأنه لا عذر لهم في الثبات على التكذيب به عقب ذلك بأن القوم بلغ حاكم في تشددهم في باطلهم  
وثباتهم على كفرهم أنهم يريدون مع ذلك أن يتبع ملتهم ولا يرضون منه بالكتاب بل يريدون  
منه الموافقة لهم فيما هم عليه فينبى بذلك شدة عداوتهم للرسول وفرح ما يوجب اليأس من موافقتهم  
والله هو الدين ثم قال ( قل إن هدى الله هو الهدى ) بمعنى أن هدى الله هو الذى يهdy إلى الإسلام  
وهو الهدى الحق والذى يصلح أن يسمى هدى وهو الهدى كله ليس وراءه هدى وما يهدون إلى  
اتباعه ما هو بهدى إنما هو هوى الأثرى إلى قوله ( ولئن اتبعت أهواءهم ) أى أقوالهم التى هى أهواء  
ويصح ( بعد الذى جاءك من العلم ) أى من الدين المعلوم بحجته بالدلائل القاطعة ( مالك من الله من  
ولى ولا نصير ) أى معين بمصمك ويذب عنك بل الله بمصمك من الناس إذا أقت على الطاعة  
والإعتصام بحجته قالوا الآية تدل على أمور منها أن الذى علم الله منه أنه لا يفعل الشيء بجزء منه  
أن يتوعدة على فعله فإن في هذه الصورة علم الله أنه لا يتبع أهواءهم ومع ذلك فقد توعدة عليه  
ونظيره قوله ( إئن أشركك ليحبطن عملك ) وإنما حسن هذا الوعيد لاحتمال أن الصارف له عن  
ذلك الفعل هو هذا الوعيد أو هذا الوعيد أحد صوارفه ( وثانها ) أن قوله ( بعد الذى جاءك من  
العلم ) يدل على أنه لا يجوز الوعيد إلا بعد نصب الأدلة وإذا صح ذلك فإن لا يجوز الوعيد إلا بعد  
القعدة أولى فبطل به قول من يجوز تكليف ما لا يطاق ( وثالثها ) فيها دلالة على أن اتباع الهوى  
لا يكون إلا باطلا فمن هذا الوجه يدل على بطلان التقليد ( ورابعها ) فيها دلالة على أنه لا شفع  
لمستحق العقاب لأن غير الرسول إذا اتبع هواه لو كان يجد شفعياً ونصيراً لكان الرسول أحق  
بذلك وهذا ضعيف لأن اتباع أهوائهم كفر ، وعندنا لا شفاعة في الكفر  
قوله تعالى ( الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته أولئك يؤمنون به ومن يكفر به  
فأولئك هم الخاسرون ) اعلم أن في الآية مسائل :

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿١٢٢﴾ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿١٢٣﴾

(المسألة الأولى) (الذين) موصوفه رفع بالإبتداء. (وأولئك) ابتداء ثانٍ و (يؤمنون به) خبره .  
(المسألة الثانية) المراد بقوله (الذين آتيناهم الكتاب) من هم فيه قولان :

(القول الأول) أنهم المؤمنون الذين آتاهم الله القرآن واحتجوا عليه من وجوه (أحدها) أن قوله (يتلونه حق تلاوته) حث وترغيب في تلاوة هذا الكتاب ، ومدح على تلك التلاوة ، والكتاب الذي هذا شأنه هو القرآن لا التوراة والإنجيل ، فإن قرأتها غير جائزة (وثانيها) أن قوله تعالى (أولئك يؤمنون به) يدل على أن الإيمان مقصور عليهم ، ولو كان المراد أهل الكتاب لما كان كذلك (وثالثها) قوله (ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون) والكتاب الذي يليق به هذا الوصف هو القرآن .

(القول الثاني) أن المراد بالذين آتاهم الكتاب ، هم الذين آمنوا بالرسول من اليهود ، والدليل عليه أن الذين تقدم ذكرهم هم أهل الكتاب فلا ذم طريقهم وحكي عنهم سوء أفعالهم ، أتبع ذلك بمدح من ترك طريقهم ، بل تأمل التوراة وترك تحريفها وعرف منها صحة نبوة محمد عليه السلام .

أما قوله تعالى (يتلونه حق تلاوته) فالتلاوة لها معنيان (أحدهما) القراءة (الثاني) الإتيان فعلا ، لأن من أتبع غيره يقال تلاه فعلا ، قال الله تعالى (والقمر إذا تلاها) فالظاهر أنه يقع عليهما جميعاً ويصح فهما جميعاً المبالغة لأن التابع لغيره قد يستوفى حق الاتباع فلا يخل بشيء منه ، وكذلك التالي يستوفى حق قراءته فلا يخل بما يلزم فيه ، والذين تأولوه على القراءة هم الذين اختلفوا على وجوه (فأولها) أنهم تدبروه فعملوا بموجبها حتى تمسكوا بأحكامها من حلال وحرام وغيرهما (ثانيها) أنهم خضعوا عند تلاوته ، وخضعوا إذا قرأوا القرآن في صلاتهم وخطواتهم (وثالثها) أنهم عملوا بمحكمه وآمنوا بمفصله ، وتوقفوا فيما أشكل عليهم منه وفوضوه إلى الله سبحانه (ورابعها) يقرئونه كما أنزل الله ، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ، ولا يتأولونه على غير الحق (وخامسها) أن تحمل الآية على كل هذه الوجوه لأنها مشتركة في مفهوم واحد ، وهو تعظيمها ، والافتقار لها لفظاً ومعنى ، فوجب حمل اللفظ على هذا القدر المشترك تكثيراً لقوات كلام الله تعالى وآله أعلم .

قوله تعالى (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأنا فضلتكم على العالمين) واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون



وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ  
وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾

قد تقدم تفسيرهما في الآيتين المتقدمتين .

قوله تعالى ﴿ وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين ﴾ .

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما استقصى في شرح وجوه نعمة على نبي إسرائيل ثم في شرح قبائحهم في أديانهم وأعمالهم وختم هذا الفصل بما بدأ به وهو قوله (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي) إلى قوله (ولا تم ينصرون) شرع سبحانه هنا في نوع آخر من البيان وهو أن ذكر قصة إبراهيم عليه السلام وكيفية أحواله ، والحكمة فيه أن إبراهيم عليه السلام شخص يعترف بفضل جميع الطوائف والملة ، فالمشركين كانوا معترفين بفضلهم متشرفين بأنهم من أولاده ومن سلك حرمه وعادى بيته . وأهل الكتاب من اليهود والنصارى كانوا أيضاً مقرين بفضلهم متشرفين بأنهم من أولاده ، لحكى الله سبحانه وتعالى عن إبراهيم عليه السلام أموراً توجب على المشركين وعلى اليهود والنصارى قبول قول محمد صلى الله عليه وسلم والاعتراف بدينه والالتحاق بشرعه ، وبيان من وجوه :

( أحدها ) أنه تعالى لما أمره ببعض التكاليف فلبسها وخرج من عهدها لا جرم نال النبوة والإمامة وهذا مما يبه اليهود والنصارى والمشركين على أن الخير لا يحصل في الدنيا والآخرة إلا بترك التمرد والمناد والافتقار لحكم الله تعالى وتكاليفه ( وثانيها ) أنه تعالى حكى عنه أنه طلب الإمامة لأولاده فقال الله تعالى ( لا ينال عهدي الظالمين ) فدل ذلك على أن منصب الإمامة والرياسة في الدين لا يصل إلى الظالمين ، فهؤلاء متى أرادوا وجدان هذا المنصب وجب عليهم ترك اللجاج والتنصب للباطل ( وثالثها ) أن الملج من خصائص دين محمد صلى الله عليه وسلم ، لحكى الله تعالى ذلك عن إبراهيم ليكون ذلك كالحجة على اليهود والنصارى في وجوب الافتقار لذلك ( ورابعها ) أن القيلة لما حولت إلى الكعبة شق ذلك على اليهود والنصارى ، فبين الله تعالى أن هذا البيت قبله إبراهيم الذي يعترفون بتعظيمه ووجوب الاعتداء به فكان ذلك مما يوجب زوال ذلك الغضب عن قلوبهم ( وخامسها ) أن من المفسرين من فسر الكلمات التي ابتلى الله تعالى إبراهيم بها بأمور يرجع حاصلها إلى تطهير البدن وذلك مما يوجب على المشركين اختيار هذه الطريقة لأنهم كانوا معترفون بفضل إبراهيم عليه السلام ويوجب عليهم ترك ما كانوا عليه من اللطخ بالدماء وترك النظافة ومن المفسرين من فسر تلك الكلمات بما أن إبراهيم عليه السلام صبر على ما ابتلى به في دين الله تعالى

وهو النظر في الكواكب والنجوم والشمس ومناظرة عبدة الأوثان ، ثم الانقياد لأحكام الله تعالى في ذبح الولد والإلقاء في النار وهذا يوجب على هؤلاء اليهود والنصارى والمشركين الذين يعترفون بفضل الله أن يتشبهوا به في ذلك ويسلكوا طريقته في ترك الحسد والحية وكراهة الانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم ، فهذه الوجوه التي لأجلها ذكر الله تعالى قصة إبراهيم عليه السلام .

واعلم أنه تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أموراً يرجع بعضها إلى الأمور الشافة التي كلفه بها ، وبعضها يرجع إلى التشريفات العظيمة التي خصه الله بها ، ونحن نأتي على تفسيرها إن شاء الله تعالى ، وهذه الآية دالة على تكليف حصل بعده تشریف .

أما التكليف فقوله تعالى ( وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فاتمهن ) وفيه مسائل :  
( المسألة الأولى ) قال صاحب الكشف : العامل في ( إذ ) إما مضمر نحو : واذكر إذ ابتلى إبراهيم أو إذ ابتلاه كان كيت وكيت وإما ( قال إنى جاءك ) .

( المسألة الثانية ) أنه تعالى وصف تكليفه إياه ببلوى توسعاً لأن مثل هذا يكون منا على جهة البلوى والتجربة والخبرة من حيث لا يعرف ما يكون من أمره فلما كثرت ذلك في العرف بيننا جاز أن يصف الله تعالى أمره ونحوه بذلك مجازاً لأنه تعالى لا يجوز عليه الاختبار والامتحان لأنه تعالى عالم بجميع المعلومات التي لانهاية لها على سبيل التفصيل من الأزل إلى الأبد وقال هشام بن الحكم إنه تعالى كان في الأزل عالماً بمقتضى الأشياء وما ياتينا فقط فأما حدوث تلك الماهيات ودخولها في الوجود فهو تعالى لا يعلمها إلا عند وقوعها واحتج عليه بالآية والمقول أما الآية فهي هذه الآية قال إنه تعالى صرح بأنه يبتلى عباده ويختبرهم وذكر نظيره في سائر الآيات كقوله تعالى ( ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ) وقال ( لنبلونكم أياكم أحسن عملاً ) وقال في هذه السورة بصد ذلك ( ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع ) وذكر أيضاً ما يؤكد هذا المذهب نحو قوله ( فقولاً له قولاً لينا لعله يتذكر أو يخشى ) وكلمة ( لعل ) للنرجس وقال ( يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ) فهذه الآيات ونظائرها دالة على أنه سبحانه وتعالى لا يعلم وقوع الكائنات قبل وقوعها أما العقل فدل على وجوه ( أحدها ) أنه تعالى لو كان عالماً بوقوع الأشياء قبل وقوعها لزم نفي القدرة عن الخالق وعن الخلق ، وذلك محال فإدعى إليه مثله بيان الملازمة : أن ما علم الله تعالى وقوعه استحالة أن لا يقع لأن العلم بوقوع الشيء وبلا وقوع ذلك الشيء متضادان والجمع بين الضدين محال ، وكذلك ما علم الله أنه لا يقع كان وقوعه محالاً لئلا يبين هذه الدلالة ، فلو كان الباري تعالى عالماً بجميع الأشياء الجزئية قبل وقوعها لكان بعضها واجب الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع ولا قدرة البتة لأعلى الواجب ولا على الممتنع فيلزم نفي القدرة على هذه الأشياء عن الخالق تعالى وعن الخلق وإنما قلنا إن ذلك محال أما في حق الخالق فلأنه ثبت أن العالم محدث وله مؤثر وذلك المؤثر يجب أن يكون قادراً إذ لو كان موجباً لذاته لزم من قدمه قدم العالم أو من حدوث العالم حدوثه ، وأما

في حق الخلق فلأننا نجد من أنفُسنا وجداناً ضرورياً كوننا متمكنين من الفعل والترك ، على معنى أنا إن شئنا الفعل قدرنا عليه ، وإن شئنا الترك قدرنا على الترك ، فلو كان أحدهما واجباً والآخر ممتنعاً لما حصلت هذه الممكنة التي يعرف ثبوتها بالضرورة (وثانها) أن تعلق العلم بأحد المعلومين متغير لتعلقه بالمعلوم الآخر ، ولذلك فإنه يصل منا تعلق أحد التعلقين مع الذهول عن التعلق الآخر ولو كان التعلقان تعلقاً واحداً لاستحال ذلك ، لأن الشيء الواحد يستحيل أن يكون معلوماً مذهباً عنه ، وإذا ثبت هذا فنقول : لو كان تعالى عالماً بجميع هذه الجزئيات ، لكان له تعالى علوم غير متناهية ، أو كان لعله تعلقات غير متناهية ، وعلى التقديرين فيلزم حصول موجودات غير متناهية دفعة واحدة وذلك محال ، لأن مجموع تلك الأشياء أزيد من ذلك المجموع ، بعينه عند نقصان عشرة منه ، فالتناقص متناه ، والزيادة زاد على المتناهي بتلك العشرة ، والمتناهي إذا ضم إليه غير المتناهي كان الكل متناهياً ، فإذا وجود أمور غير متناهية محال ، فان قيل : الموجود هو العلم ، فأما تلك التعلقات فهي أمور نسبية لا وجود لها في الأعيان ، قلنا : العلم إنما يكون علماً لو كان متعلقاً بالمعلوم ، فلو لم يكن ذلك التعلق حاصلًا في نفس الأمر لزم أن لا يكون العلم علماً في نفس الأمر وذلك محال ( وثالثها ) أن هذه المعلومات التي لانهاية لها ، هل يعلم الله عددها أم لا يعلم ، فان علم عددها فهي متناهية ، لأن كل ماله عدد معين فهو متناه ، وإن لم يعلم الله تعالى عددها لم يكن عالماً بها على سبيل التفصيل ، وكلامنا ليس إلا في العلم بالتفصيل ( ورابعها ) أن كل معلوم فهو متميز في الدهن عما عداه ، وكل متميز عما عداه فان ما عداه خارج عنه ، وكل ما خرج عنه غيره فهو متناه ، فاذن كل معلوم فهو متناه ، فاذن كل ماهو غير متناه استحالة أن يكون معلوماً ( وخامسها ) أن الشيء إنما يكون معلوماً لو كان للعلم تعلق به ونسبة إليه وانساب الشيء إلى الشيء . يتميز تحققه في نفسه ، فانه إذا لم يكن للشيء في نفسه تمهين استحالة أن يكون لغيره إليه من حيث هو هو نسبة ، والشيء المشخص قبل دخوله في الوجود لم يكن مشخصاً البتة ، فاستحال كونه متعلق العلم ، فان قيل يعطل هذا بالهالات والمركبات قبل دخوله في الوجود ، فانا نعلمها وإن لم يكن لها عينات البتة ، قلنا : هذا الذي أوردتموه نقض على كلامنا ، وليس جواباً عن كلامنا ، وذلك بما لا يزال الشك والشبهة ، قال هشام : فهذه الوجوه العقلية تدل على أنه لا حاجة إلى صرف هذه الآيات عن ظواهرها واعلم أن هشاماً كان رئيس الرافضة ، فلذلك ذهب قداما الروافض إلى القول بالنده ، أما الجمهور من المسلمين فانهم اتفقوا على أنه سبحانه وتعالى يعلم الجزئيات قبل وقوعها ، واحتجوا عليها بأنها قبل وقوعها تصح أن تكون معلومة لله تعالى إنما قلنا أنها تصبح أن تكون معلومة لأننا نعلمها قبل وقوعها فانا نعلم أن الشمس غداً تطلع من مشرقها ، والوقوع يدل على الإمكان . وإنما قلنا أنه لما صح أن تكون معلومة وجب أن تكون معلومة لله تعالى ، لأن تعلق علم الله تعالى بالمعلوم أمر ثبت له لذاته ، فليس لتعلقه ببعض ما يصح أن يعلم أولى من تعلقه بغيره ، فلو حصل التخصيص لانتفى عن التخصيص ، وذلك

محال ، فوجب أن لا يتعلق بشئ من المعلومات أصلاً وإن تعلق ببعض فانه يتعلق بكلها وهو المطلوب .  
( أما الشبهة الأولى ) فالجواب عنها أن العلم بالوقوع تبع للوقوع ، والوقوع تبع للقدرة فالتأنيب لا يتأنيب للتبوع ، فالعلم لازم لا يفتى عن القدرة .

( وأما الشبهة الثانية ) فالجواب عنها : أنها منقوضة بمراتب الأعداد التي لا نهاية لها .

( وأما الشبهة الثالثة ) فالجواب عنها : أن الله تعالى لا يعلم عددها ، ولا يلزم منه إثبات الجهل ، لأن الجهل هو أن يكون لما عدد معين ، ثم أن الله تعالى لا يعلم عددها ، فأما إذا لم يكن لها في نفسها عدد ، لم يلزم من قولنا : أن الله تعالى لا يعلم عددها إثبات الجهل .

( وأما الشبهة الرابعة ) فالجواب عنها : أنه ليس من شرط المعلوم أن يعلم العلم تميزه عن غيره لأن العلم بتمييزه عن غيره يتوقف على العلم بذلك الغير ، فلو كان توقف العلم بالشئ على العلم بتمييزه عن غيره ، وثبت أن العلم بتمييزه عن غيره يوقف على العلم بغيره ، لزم أن لا يعلم الإنسان شيئاً واحداً إلا إذا علم أموراً لا نهاية لها .

( وأما الشبهة الخامسة ) فالجواب عنها بالنقض الذي ذكرناه ، وإذا انتقضت الشبهة سقطت ، فيبقى ما ذكرناه من الدلالة على محرم عالمية الله تعالى سالماً عن المعارض ، وبالله التوفيق .

( المسألة الثالثة ) اعلم أن الضمير لابد وأن يكون عائداً إلى مذكور سابق ، فالضمير إما أن يكون متقدماً على المذكر لفظاً ومعنى ، وإما أن يكون متأخراً عنه لفظاً ومعنى ، وإما أن يكون متقدماً لفظاً ومتأخراً معنى ، وإما أن يكون بالعكس منه ( أما القسم الأول ) وهو أن يكون متقدماً لفظاً ومعنى ، فالمشهور عند النحويين أنه غير جائز ، وقال ابن جني بجوازه . واحتج عليه بالشعر والمقول ، أما الشعر فقوله :

جرى ربه عنى عسدى بن حاتم جزاء الكلاب الماويات وقد فعل

وأما المقول فلأن الفاعل مؤثر والمفعول قابل وتعلق الفعل بهما شديد ، فلا يبعد تقديم أى واحد منهما كان على الآخر في اللفظ ، ثم أجمعنا على أنه لو قدم المنصوب على المرفوع في اللفظ فانه جائز ، فكذلك إذا لم يقدم مع أن ذلك التقديم جائز ( القسم الثاني ) وهو أن يكون الضمير متأخراً لفظاً ومعنى وهذا لا نزاع في صحته ، كقولك : ضرب زيد غلامه ( القسم الثالث ) أن يكون الضمير متقدماً في اللفظ متأخراً في المعنى وهو كقولك : ضرب غلامه زيد ، فهنا الضمير وإن كان متقدماً في اللفظ لكنه متأخر في المعنى لأن المنصوب متأخر عن المرفوع في التقدير ، فيصير كأنك قلت : زيد ضرب غلامه فلا جرم كان جائزاً ( القسم الرابع ) أن يكون الضمير متقدماً في المعنى متأخراً في اللفظ ، وهو كقوله تعالى ( وإذا ابتلى إبراهيم ربه ) فإن المرفوع مقدم في المعنى على المنصوب ، فيصير التقدير : وإذا ابتلى ربه إبراهيم ، إلا أن الأمر وإن كان كذلك بحسب المعنى لكن لما لم يكن الضمير متقدماً في اللفظ بل كان متأخراً لا جرم كان جائزاً حسناً .

(المسألة الرابعة) قرأ ابن عامر (إبراهيم) بلفظ بين الهاء والميم ، والباقون (إبراهيم) وهما لغتان ، وقرأ ابن عباس وأبو حيوة رضى الله عنه (إبراهيم ربه) برفع إبراهيم ونصب ربه ، والمعنى أنه دعاه بكلمات من الدعاء فعمل المختبر هل يحبه الله تعالى اليهن أم لا .

(المسألة الخامسة) اختلف المفسرون في أن ظاهر اللفظ هل يدل على تلك الكلمات أم لا ؟ فقال بعضهم : اللفظ يدل عليها وهي التي ذكرها الله تعالى من الإمامة وتطهير البيت ورفع قواعده والدعاء بأبواب محمد صلى الله عليه وسلم ، فإن هذه الأشياء أمور شاقة ، أما الإمامة فلأن المراد منها ههنا هو النبوة ، وهذا التكليف يتضمن مشاق عظيمة ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم يلزمه أن يتحمل جميع المشاق والمتاعب في تبليغ الرسالة ، وأن لا يتخون في أداء شيء منها ، ولو لزمه القتل بسبب ذلك ولا شك أن ذلك من أعظم المشاق ، ولهذا قلنا : إن ثواب النبي أعظم من ثواب غيره ، وأما بناء البيت وتطهيره ورفع قواعده ، فنوقف على ما روى في كيفية بنائه هرف شدة البلوى فيه ، ثم أنه يتضمن إقامة المناسك ، وقد امتحن الله الخليل عليه الصلاة والسلام بالشيطان في الموقف لرمى الجبار وغيره ، وأما اشتغاله بالدعاء ، فإن بيعت الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم في آخر الزمان ، فهذا مما يحتاج إليه إخلاص العمل لله تعالى ، وإزالة الحسد عن القلب بالكلية ، فثبت أن الأمور المذكورة عقيب هذه الآية : تكاليف شاقة شديدة ، فأمكن أن يكون المراد من ابتلاء الله تعالى إياه بالكلمات هو ذلك ، ثم الذي يدل على أن المراد ذلك أنه عقبه بذكره من غير فصل بحرف من حروف المعطف فلم يقبل ، وقال : إنى جاعلك للناس إماما ، بل قال ( إنى جاعلك ) فدل هذا على أن ذلك الابتلاء ليس إلا التكليف بهذه الأمور المذكورة ، واعتراض القاضى على هذا القول يقال : هذا إنما يجوز لو قال الله تعالى : وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فاتمها إبراهيم ، ثم أنه تعالى قال له بعد ذلك : إنى جاعلك للناس إماما فأتهم ، إلا أنه ليس كذلك ، بل ذكر قوله ( إنى جاعلك للناس إماما ) بعد قوله ( فأتهم ) وهذا يدل على أنه تعالى امتحنه بالكلمات وأتمها إبراهيم ، ثم أنه تعالى قال له بعد ذلك ( إنى جاعلك للناس إماما ) ويمكن أن يجاب عنه بأنه ليس المراد من الكلمات الإمامة قطع بل الإمامة وبناء البيت وتطهيره والدعاء في بيعة محمد صلى الله عليه وسلم ، كأن الله تعالى ابتلاه بمجموع هذه الأشياء ، فأخبر الله تعالى عنه أنه ابتلاه بأمر على الإجمال ، ثم أخبر عنه أنه أتتها ، ثم عقب ذلك بالشرح والتفصيل ، وهذا مما لا يمد فيه ( القول الثانى ) أن ظاهر الآية لا دلالة فيه على المراد بهذه الكلمات وهذا القول يحتتمل وجهين ( أحدهما ) بكلمات كلفه الله بهن ، وهى أوامره ونواهيه فسكانه تعالى قال ( وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات ) عما شاء كلفه بالأمور بها ( والوجه الثانى ) بكلمات تكون من إبراهيم بكلم بها قومه ، أى يبين لهم إياها ، والقائلون بالوجه الأول اختلفوا في أن ذلك التكليف بأى شيء كان على أقوال ( أحدها ) قال ابن عباس : هى عشر خصال كانت فرضاً في شرعه وهى سنة في شرعنا ، خمس في الرأس وخمس في الجسد ، أما التي في الرأس : فالمضمضة ، والاستنشاق

وفرق الرأس ، وقص الشارب ، والسواك ، وأما التي في البدن : فالحتان ، وحلق العانة ، وتنف الإبط ، وتقليم الأظفار ، والاستنجاء بالماء ( وثانها ) قال بعضهم : ابتلاه بثلاثين خصلة من خصال الإسلام ، عشر منها في سورة براءة ( الثابتون العابدون ) إلى آخر الآية ، وعشر منها في سورة الاحزاب ( إن المسلمين والمسلمات ) إلى آخر الآية ، وعشر منها في المؤمنون ( قد أفلح المؤمنون ) إلى قوله ( أولئك هم الوارثون ) وروى عشر في ( سأل سائل ) إلى قوله ( والذين هم على صلاتهم يحافظون ) لجعلها أربعين سهما عن ابن عباس ( وثالثها ) أمره بمناسك الحج ، كالطوف والسعي والرى والإحرام وهو قول قتادة وابن عباس ( ورابعها ) ابتلاه بسبعة أشياء : بالشمس ، والقمر ، والكواكب ، والحتان على الكبر ، والنار ، وذبح الولد ، والهجرة ، فوفى بالكل فلماذا قال الله تعالى ( وإبراهيم الذي وفى ) عن الحسن ( وخامسها ) أن المراد ما ذكره في قوله ( إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين ) ( وسادسها ) المناظرات الكثيرة في التوحيد مع أبيه وقومه ومع نمرود والصلاة والزكاة والصوم ، وقسم الغنائم ، والضياقة ، والصبر عليها ، قال القفال رحمه الله : وجلة القول أن الابتلاء يتناول لإزام كل ما في فمه كلفة شدة ومشقة فاللفظ يتناول بمجوع هذه الأشياء ويتناول كل واحد منها ، فلم يثبت الرواية في الكل وجب القول بالكل ، ولو ثبتت الرواية في البعض دون البعض لاحتد يقع التضام بين هذه الروايات ، فوجب التوقف والله أعلم .

( المسألة السادسة ) قال القاضي هذا الابتلاء إنما كان قبل النبوة ، لأن الله تعالى نبه على أن قيامه عليه الصلاة والسلام بهن كالسبب لأن يجعله الله إماما ، والسبب مقدم على المسبب ، فوجب كون هذا الابتلاء متقدما في الوجود على صيرورته إماما وهذا أيضا ملائم لقضايا العقول وذلك لأن الوفاء من شرائط النبوة لا يحصل إلا بالإعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها وترك المداينة مع الخلق وتضييع مام عليه من الأديان الباطلة والعقائد الفاسدة ، وتعمل الأذى من جميع أصناف الخلق ، ولا شك أن هذا المعنى من أعظم المشاق وأجل المتاعب ، ولهذا السبب يكون الرسول عليه الصلاة والسلام أعظم أجرا من أمته ، وإذا كان كذلك فافقه تعالى ابتلاءه بالتكاليف الشاقة ، فلما وفى عليه الصلاة والسلام بها لا جرم أعطاه خلة النبوة والرسالة ، وقال آخرون : إنه بعد النبوة لأنه عليه الصلاة والسلام لا يعلم كونه مكلفاً بتلك التكاليف إلا من الوحي ، فلا بد من تقديم الوحي على معرفته بكونه كذلك ، أجاب القاضي عنه بأنه يحتمل أنه تعالى أوحى إليه على لسان جبريل عليه السلام بهذه التكاليف الشاقة ، فلما تم ذلك جعله نبيا مبعوثا إلى الخلق ، إذا عرفت هذه المسألة فنقول قال القاضي : يجوز أن يكون المراد بالكلمات ، ما ذكره الحسن من حديث الكوكب والشمس والقمر ، فإنه عليه الصلاة والسلام ابتلاه الله بذلك قبل النبوة ، أما ذبح الولد والهجرة والنار فكل ذلك كان بعد النبوة ، وكذا الحتان ، فإنه عليه السلام يرى أنه ختن نفسه وكان سنة مائة وعشرين سنة ، ثم قال : فإن قامت الدلالة السميعة القاهرة على أن المراد من الكلمات

هذه الأشياء كان المراد من قوله ( آمين ) أنه سبحانه علم من حاله أنه يتمن ويقوم بهن بعد النبوة فلا جرم أعطاه خلة الإمامة والنبوة .

( المسألة السابعة ) الضمير المستكن في ( فآمن ) في إحدى القراءتين لإبراهيم بمعنى قيام بهن حق القيام ، وأداهن أحسن التادية ، من غير تفريط وتوان . ونحوه ( وإبراهيم الذي وفى ) وفى الأخرى لله تعالى بمعنى : فأعطاه ما طلبه لم ينقص منه شيئاً .

أما قوله تعالى ( إني جاعلك للناس إماماً ) فالإمام اسم من يؤتم به كالإزار لما يؤتز به ، أى يأتون بك في دينك . وفيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قال أهل التحقيق : المراد من الإمام هنا النبي ويدل عليه وجوه ( أحدها ) أن قوله ( للناس إماماً ) يدل على أنه تعالى جعله إماماً لكل الناس والذي يكون كذلك لا بد وأن يكون رسولاً من عند الله مستقلاً بالشرع لأنه لو كان تبعاً لرسول آخر لكان مأموماً لذلك الرسول لا إماماً به فحينئذ يطل العموم ( وثانيها ) أن اللفظ يدل على أنه إمام في كل شيء والذي يكون كذلك لا بد وأن يكون نبياً ( وثالثها ) أن الأنبياء عليهم السلام أئمة من حيث يجب على الخلق اتباعهم ، قال الله تعالى ( وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا ) والخلفاء أيضاً أئمة لأنهم رتبوا في المجل الذي يجب على الناس اتباعهم وقبول قولهم وأحكامهم والقضاة والفقهاء أيضاً أئمة لهذا المعنى ، والذي يصلى بالناس يسمى أيضاً إماماً لأن من دخل في صلاته لزمه الاتباع به قال عليه الصلاة والسلام « إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به فإذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا ولا تختلفوا على إمامكم » فثبت بهذا أن اسم الإمام لمن استحق الاقتداء به في الدين وقد يسمى بذلك أيضاً من يؤتم به في الباطل ، قال الله تعالى ( وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ) إلا أن اسم الإمام لا يقتارله على الإطلاق بل لا يستعمل فيه إلا مقيداً فإنه لما ذكر أئمة الضلال قيده بقوله تعالى ( يدعون إلى النار ) كما أن اسم الإله لا يقتارل إلا المعبود الحق ، فأما المعبود الباطل فأنما يطلق عليه اسم الإله مع القيد ، قال الله تعالى ( فما أغنت عنهم آلهم التي يدعون من دون الله من شيء ) وقال ( فانظر إلى إلهك الذي ظلت عليه عاكفاً ) إذا ثبت أن اسم الإمام يقتارل ما ذكرناه ، وثبت أن الأنبياء في أعلى مراتب الإمامة وجب حمل اللفظ هنا عليه لأن الله تعالى ذكر لفظ الإمام هنا في مرض الامتنان فلا بد وأن تكون تلك النعمة من أعظم النعم ليحسن نسبة الامتنان فوجب حمل هذه الإمامة على النبوة .

( المسألة الثانية ) أن الله تعالى لما وعده بأن يجعله إماماً للناس حقق الله تعالى ذلك الوعد فيه إلى قيام الساعة فإن أهل الأديان على شدة اختلافها ونهاية تنافها يعظمون إبراهيم عليه الصلاة والسلام وينتسرون بالانتساب إليه إما في النسب وإما في الدين والشرعية حتى إن عبدة الأوثان كانوا معظمين لإبراهيم عليه السلام ، وقال الله تعالى في كتابه ( ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم

حنيفاً ) وقال ( من رغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ) وقال في آخر سورة الحج ( ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل ) وجميع أمة محمد عليه الصلاة والسلام يقولون في آخر الصلاة وأرحمهم محمد وآل محمد كصليت وباركيت وترحميت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم .

( المسألة الثالثة ) القائلون بأن الإمام لا يصير إماماً إلا بالنص تنكروا هذه الآية فقالوا إنه تعالى بين أنه إنما صار إماماً بسبب التنصيب على إمامته وفضيلته قوله تعالى ( إني جاعل في الأرض خليفة ) فبين أنه لا يحصل له منصب الخلافة إلا بالتنصيب عليه وهذا ضعيف لأننا بينا أن المراد بالإمامة ههنا النبوة ، ثم إن سلمنا أن المراد منها مطلق الإمامة لكن الآية تدل على أن النص طريق الإمامة وذلك لا نزاع فيه إنما النزاع في أنه هل تثبت الإمامة بنفي النص ، وليس في هذه الآية تعرض لهذه المسألة لا بالنفي ولا بالإثبات .

( المسألة الرابعة ) قوله ( إني جاعلك للناس إماماً ) يدل على أنه عليه السلام كان معصوماً عن جميع الذنوب لأن الإمام هو الذي يؤتم به ويتقذى فلو صدرت المعصية منه لوجب علينا الاقتداء به في ذلك ، فيلزم أن يجب علينا فعل المعصية وذلك محال لأن كونه معصية عبارة عن كونه ممنوعاً من فعله وكونه واجباً عبارة عن كونه ممنوعاً من تركه والجميع محال .

أما قوله ( من ذريتي ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) الدرية : الأولاد وأولاد الأولاد للرجل وهو من ذرا الله الخلق وتركوا همزها للخطبة كما تركوا في البرية وفيه وجه آخر وهو أن تكون منسوبة إلى الذر .

( المسألة الثانية ) قوله ( ومن ذريتي ) عطف على الكاف كأنه قال : وجاعل بعض ذريتي كما يقال لك : سأكرمك ، فنقول : وزياداً .

( المسألة الثالثة ) قال بعضهم : إنه تعالى أعلمه أن في ذريته أنبياء فأراد أن يعلم هل يكون ذلك في كلهم أو في بعضهم وهل يصلح جميعهم لهذا الأمر ؟ فأعلمه الله تعالى أن فيهم ظاناً لا يصلح لذلك وقال آخرون : إنه عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستسلام ولما لم يعلم على وجه المسألة ، فأجابه الله تعالى صريحاً بأن النبوة لا تتال الظالمين منهم ، فان قيل : هل كان إبراهيم عليه السلام مأذوناً في قوله ( ومن ذريتي ) أو لم يكن مأذوناً فيه ؟ فان أذن الله تعالى في هذا الدعاء لم يرد دعاءه ؟ وإن لم يأذن له فيه كان ذلك ذنباً ، قلنا : قوله ( ومن ذريتي ) يدل على أنه عليه السلام طلب أن يكون بعض ذريته أئمة للناس ، وقد حقق الله تعالى إجابة دعائه في المؤمنين من ذريته كاسماعيل واسحق ويعقوب ويوسف وموسى وهرون وداود وسليمان وأيوب ويونس وذكرنا وبجي وعيسى وجعل آخرهم محمداً صلى الله عليه وسلم من ذريته الذي هو أفضل الأنبياء والأئمة عليهم السلام .

أما قوله تعالى ( قال لا ينال عهدى الظالمين ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قرأ حمزة وحفص عن عاصم ( عهدى ) بإسكان الياء ، والباقرن بفتحها ،



وقرأ بعضهم ( لا ينال عهدي الظالمون ) أى من كان ظالماً من ذريتك فإنه لا ينال عهدي .

( المسألة الثانية ) ذكروا فى العهد وجوهاً ( أحدها ) أن هذا العهد هو الإمامة المذكورة فيها قبل ، فإن كان المراد من تلك الإمامة هو النبوة فكذا وإلا فلا ( وثانيها ) ( عهدي ) أى رضى عن عطاف ( وثالثها ) طاعنى عن الضحاك ( ورابعها ) أمانى عن أبى عبيد ، والقول الأول أولى لأن قوله ( ومن ذريق ) طلب لتلك الإمامة التى وعده بها بقوله ( إني جماعلك للناس إماماً ) بقوله ( لا ينال عهدي الظالمين ) لا يكون جواباً عن ذلك السؤال إلا إذا كان المراد بهذا العهد تلك الإمامة .

( المسألة الثالثة ) الآية دالة على أنه تعالى سيعطى بعض ولده ماسأل ، ولولا ذلك لكان الجواب : لا ، أو يقول : لا ينال عهدي ذريتك ، فإن قيل : أفكان إبراهيم عليه السلام عالماً بأن النبوة لا تليق بالظالمين ، قلنا : بلى ، ولكن لم يعلم حال ذريته ، فبين الله تعالى أن فهم من هذا حاله وأن النبوة إنما تحصل لمن ليس بظالم .

( المسألة الرابعة ) الروافض احتجوا بهذه الآية على القدح فى إمامة أبى بكر وعمر رضى الله عنهما من ثلاثة أوجه ( الأول ) أن أبابكر وعمر كانا كافرين ، فقد كانا حال كفرهما ظالمين ، فوجب أن يصدق عليهما فى تلك الحالة أنها لا ينالان عهد الإمامة البتة ، وإذا صدق عليهما فى ذلك الوقت أنها لا ينالان عهد الإمامة البتة ولا فى شيء من الأوقات ثبت أنها لا يصلحان للإمامة ، ( الثانى ) أن من كان مذنباً فى الباطن كان من الظالمين ، فإذا لم يعرف أن أبابكر وعمر ما كانا من الظالمين المذنبين ظاهراً وباطناً وجب أن لا يحكم بإمامتهما وذلك إنما ثبت فى حق من ثبت عصمته ولما لم يكونا معصومين بالإتفاق وجب أن لا تتحقق إمامتهما البتة ( الثالث ) قالوا كانا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم لا يناله عهد الإمامة فيلزم أن لا ينالهما عهد الإمامة ، أما أنها كانتا مشركين فبالإتفاق ، وأما أن المشرك ظالم فلقوله تعالى ( إن الشرك لظلم عظيم ) وأما أن الظالم لا يناله عهد الإمامة فلهذه الآية ، لا يقال إنها كانتا ظالمين حال كفرهما ، فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الإسم لأننا نقول الظالم من وجد منه الظلم ، وقولنا وجد منه الظلم أعم من قولنا وجد منه الظلم فى الماضى أو فى الحال بدليل أن هذا المفهوم يمكن تقيمه إلى هذين القسمين ، ومورد التقسيم بالتقسيم بالقسمين مشترك بين القسمين وما كان مشتركاً بين القسمين لا يلزم انتفاؤه لا تنافى أحد القسمين فلا يلزم من نفي كونه ظالماً فى الحال نفي كونه ظالماً والذى يدل عليه نظراً إلى الدلائل الشرعية أن النائم يسمى مؤمناً والإيمان هو التصديق والتصديق غير حاصل حال كونه نائماً ، فدل على أنه يسمى مؤمناً لأن الإيمان كان حاصل قبل ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون ظالماً لظلم وجد من قبل ، وأيضاً فالكلام عبارة عن حروف متوالية ، والمشي عبارة عن حصولات متوالية فى أحوال متعاقبة فجميع تلك الأشياء البتة لا وجود لها ، فلو كان حصول المشتق منه شرطاً فى كون الإسم المشتق حقيقة وجب أن يكون اسم المتكلم والمسمى وأمثالها حقيقة فى شيء أصلاً وأنه باطل قطعاً

فدل هذا على أن حصول المشتق منه ليس شرطاً لكون الاسم المشتق حقيقة ؟ (والجواب ) كل ما ذكرتموه معارض ، بما أنه لو حلف لا يسلم على كافر فسلم على إنسان مؤمن في الحال إلا أنه كان كافراً قبل بسنتين متطاولة فانه لا يحث ، فدل على ما قلناه ، ولأن الثائب عن الكفر لا يسمى كافراً والثائب عن المعصية لا يسمى عاصياً فكذا القول في نظائره ، ألا ترى إلى قوله ( ولا تركنوا إلى الذين ظلموا ) فانه نبى عن الركون إليهم حال إقامتهم على الظلم ، وقوله ( ما على المحسنين من سيل ) معناه : ما أقاموا على الإحسان ، على أنا بينا أن المراد من الإمامة في هذه الآية : النبوة ، فنكفر بالله طرفة عين فانه لا يصلح للنبوة .

( المسألة الخامسة ) قال الجمهور من الفقهاء والمتكلمين : الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الإمامة له ، واختلفوا في أن الفسق الطارىء هل يطل الإمامة أم لا ؟ واحتج الجمهور على أن الفاسق لا يصلح أن تقصد له الإمامة بهذه الآية ، ووجه الاستدلال بها من وجهين ( الأول ) ما بينا أن قوله ( لا ينال عصى الظالمين ) جواب لقوله ( ومن ذريئ ) وقوله ( ومن ذريئ ) طالب للإمامة التي ذكرها الله تعالى ، فوجب أن يكون المراد بهذا المهد هو الإمامة ، ليسكون الجواب مطابقاً للسؤال ، فتصير الآية كأنه تعالى قال : لا ينال الإمامة الظالمين ، وكل عاص فانه ظالم لنفسه ، فكانت الآية دالة على ما قلناه ، فان قيل : ظاهر الآية يقتضي انتفاء كونهم ظالمين ظاهراً وباطناً ولا يصح ذلك في الأئمة والقضاة ، فلنا : أما الشيعة فيستدلون بهذه الآية على صحة قولهم في وجوب المعصية ظاهراً وباطناً ، وأما نحن فنقول : مقتضى الآية ذلك ، إلا أننا تركنا اعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرة معتبرة ، فان قيل : أليس أن يونس عليه السلام قال ( سبيحك لى كنت من الظالمين ) وقال آدم ( ربنا ظلمنا أنفسنا ) فلنا : المذكور في الآية هو الظلم المطلق ، وهذا غير موجود في آدم ويونس عليهما السلام ( الوجه الثاني ) أن المهد قد يستعمل في كتاب الله بمعنى الأمر ، قال الله تعالى ( ألم أعهد إليكم يا بنى آدم أن لا تعبدوا الشيطان ) يعنى ألم آمركم بهذا ، وقال الله تعالى ( قالوا إن الله عبد إلينا ) يعنى أمرنا ، ومنه صود الخلفاء إلى أمرائهم وقضائهم إذا ثبت أن عهد الله هو أمره فنقول : لا يخلو قوله ( لا ينال عصى الظالمين ) من أن يريد أن الظالمين غير مأمورين ، وأن الظالمين لا يجوز أن يكونوا بمحل من يقبل منهم أوامر الله تعالى ، ولما بطل الوجه الأول لاتفاق المسلمين على أن أوامر الله تعالى لازمة للظالمين كلهم لا غيرهم ثبت الوجه الآخر ، وهو أهم غير مؤتمنين على أوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون أئمة في الدين ، فثبت بدلالة الآية بطلان إمامة الفاسق ، قال عليه السلام « لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق » ودل أيضاً على أن الفاسق لا يكون حاكماً ، وأن أحكامه لا تنفذ إذا رلى الحكم ، وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا فتياه إذا أفتى ، ولا يقدم الصلاة وإن كان هو بحيث لو اقتدى به فانه لا تفسد صلاته ، قال أبو بكر الرازى : ومن الناس من يظن

أن مذهب أبي حنيفة أنه يجوز كون الفاسق إماماً وخليفة ، ولا يجوز كون الفاسق قاضياً ، قال : وهذا خطأ ، ولم يفرق أبو حنيفة بين الخليفة والحاكم في أن شرط كل واحد منهما العدالة ، وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة ، وأحكامه غير نافذة ، وكيف يجوز أن يدعى ذلك على أبي حنيفة وقد أكرهه ابن هبيرة في أيام بني أمية على القضاء ، وضربه فامتنع من ذلك لجلبس ، فلع ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم أسوأماً ، فلما خيف عليه ، قال له الفقهاء : قول له شيئاً من عمله أى شيء كان حتى يزول عنك الضرب ، فتولى له عدد أحمال الثمن التي تدخل غلله ، ثم دعاه المنصور إلى مثل ذلك حتى عد له اللب الذي كان يضرب لسور مدينة المنصور إلى مثل ذلك وقصته في أمر زيد بن علي مشهورة ، وفي حمله المال إليه وفتياه الناس سراً في وجوب نصرته والقتال معه ، وكذلك أمره مع محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن الحسن ، ثم قال : وإنما غلط من غلط في هذه الرواية أن قول أبي حنيفة : أن القاضي إذا كان عدلاً في نفسه ، وتولى القضاء من إمام جائر فإن أحكامه نافذة ، والصلاة خلفه جائزة ، لأن القاضي إذا كان عدلاً في نفسه ويمكنه تنفيذ الأحكام كانت أحكامه نافذة ، فلا اعتبار في ذلك بين ولاه ، لأن الذي ولاه بمنزلة سائر أعوانه ، وليس شرط أعوان القاضي أن يكونوا عدولاً ألا ترى أن أهل بلد لاسلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضا بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا أعواناً له على من امتنع من قبول أحكامه لكان قضاءه نافذاً وأن لم يكن له ولاية من جهة إمام ولا سلطان والله أعلم .

(المسألة السادسة) الآية تدل على عصمة الأنبياء من وجهين (الأول) أنه قد ثبت أن المراد من هذا العهد : الإمامة ، ولا شك أن كل نبي إمام ، فإن الإمام هو الذي يؤتم به ، والنبي أولى الناس ، وإذا دلت الآية على أن الإمام لا يكون فاسقاً ، فبأن تدل على أن الرسول لا يجوز أن يكون فاسقاً فاعلاً للذنوب والمعصية أولى (الثاني) قال ( لا ينال عهدى الظالمين ) فهذا العهد إن كان هو النبوة ؛ وجب أن تكون لا ينالها أحد من الظالمين ولأن كان هو الإمامة ، فكذلك لأن كل نبي لابد وأن يكون إماماً يؤتم به ، وكل فاسق ظالم لنفسه فوجب أن لا تحصل النبوة لأحد من الفاسقين والله أعلم .

(المسألة السابعة) اعلم أنه سبحانه بين أن له معك عهداً ، ولك معه عهداً ، وبين أنك متى تقي بعهدك ، فاته سبحانه يقي أيضاً بعهدك فقال ( وأوفوا بعهدى أوفى بعهدكم ) ثم في سائر الآيات فاته أفرد عهدك بالذكر ، وأفرد عهد نفسه أيضاً بالذكر ، أما عهدك فقال فيه ( والموفون بعهدهم إذا عاهدوا ) وقال ( والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون ) وقال ( يا أيها الذين آمنوا آمنوا أوفوا بالعقود ) وقال ( لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ) وأما عهده سبحانه وتعالى فقال فيه ( ومن أوفى بعهد من الله ) ثم بين كيفية عهده إلى أبنائنا آدم فقال ( واقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزماً ) ثم بين كيفية عهده إلينا فقال ( ألم أعهد إليكم يا بني

( آدم ) ثم بين كيفية عهده مع نبي إسرائيل فقال ( إن الله عهد إلينا ألا تؤمن لرسول ) ثم بين كيفية عهده مع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فقال ( وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل ) ثم بين في هذه الآية أن عهده لا يصل إلى الظالمين فقال ( لا ينال عهدي الظالمين ) فهذه المبالغة القديفة في هذه المعاهدة تقتضي البحث عن حقيقة هذه المعاهدة فنقول : العهد المأخوذ عليك ليس إلا عهد الخدمة والعبودية ، والعهد الذي التزمه الله تعالى من جهة ليس إلا عهد الرحمة والربوبية ، ثم إن الماثل إذا تأمل في حال هذه المعاهدة لم يجد من نفسه إلا نقض هذا العهد ، ومن ربه إلا الوفاء بالعهد ، فلشرح في معاهد هذا الباب فنقول : أول إنعامه عليك إنعام الخلق والإيجاد والإحياء وإعطاء العقل والآلة والمقصود من كل ذلك اشتغالك بالطاعة والخدمة والعبودية على ما قال ( وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ) ونزه نفسه عن أن يكون هذا الخلق والإيجاد منه على سبيل الميث فقال ( وما خلقتنا السماء والأرض وما بينهما لا عين ما خلقناهما إلا بالحق ) وقال أيضاً ( وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا ) وقال ( الحمد يثم أما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون ) ثم بين على سبيل التفصيل ما هو الحكمة في الخلق والإيجاد فقال ( وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ) فهو سبحانه وفي بعهد الربوبية حيث خلقك وأحياك وأنعم عليك بوجوه النعم وجملة عافاك ميراً فإذا لم تستغل بخدمته وطاعته وعبوديته فقد نقضت عهد عبوديتك مع أن الله تعالى وفي بعهد ربوبيته ( وثالثها ) أن عهد الربوبية يقتضي إعطاء التوفيق والهداية وعهد العبودية منك يقتضي الجد والاجتهاد في العمل ، ثم إنه وفي بعهد الربوبية فإنه مترك ذرة من الذرات لإوجعها هادية لك إلى سبيل الحق ( وإن من شيء إلا يسبح بحمده ) وأنت ما وفيت البتة بعهد الطاعة والعبودية ( وثالثها ) أن نعمة الله بالإيمان أعظم النعم ، والدليل عليه أن هذه النعمة لو فاتها لكنت أشقى الأشقياء أبد الأبدن ودهر الدهرين ، ثم هذه النعمة من الله تعالى لقوله ( وما بكم من نعمة فمن الله ) ثم مع أن هذه النعمة منه فإنه يشكرك عليها وقال ( فأولئك كان سعيهم مشكوراً ) فإذا كان الله تعالى يشكرك على هذه النعمة فإن تشكره على ما أعطى من التوفيق والهداية كان أولى ، ثم إنك ما أنيت إلا بالكفران على ما قال ( قتل الإنسان ما أكفره ) فهو تعالى وفي بعهدك ، وأنت نقضت عهدك ( ورابعها ) أن تتفق نعمه في سبيل مرضاته ، فعهدهمك أن يعطيك أصناف النعم وقد قبل وعهدك معه أن تصرف نعمه في سبيل مرضاته وأنت ما فعلت ذلك ( كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى ) ( وخامسها ) أنعم عليك بأنواع النعم لتكون محسناً إلى الفقراء ( وأحسنوا إن الله يحب المحسنين ) ثم إنك توسلت به إلى إيقاد الناس وإصباحهم ( والذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ) ( وسادسها ) أعطاك النعم العظيمة لتكون مقبلاً على حمده وأنت تحمد غيره فانظر إن السلطان العظيم لو أنعم عليك بخلة نفيسة ، ثم إنك في حضرة تعرض عنه وتبقى مشغولاً بخدمة بعض الأساقط كيف تستوجب الأدب والمقت فكذلك هنا ، واعلم أنا لو اشتغلنا

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى  
وَعَهْدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهْرًا يَتَىٰ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ  
السُّجُودِ ﴿١٢٥﴾

بشرح كيفية وقائه سبحانه بهد الإحسان والربوبية وكيفية تقصتنا لمهد الإخلاص والعبودية لما قدرنا على ذلك فانا من أول الحياة إلى آخرها ما صرنا متفكرين لحظة واحدة من أنواع نمعه على ظاهرها وباطنها وكل واحدة من تلك النعم تستدعي شكراً على حدة وخدمة على حدة ، ثم أنا ما أتينا بها بل ما تذهبنها وما عرفنا كيفيتها وكميتها ، ثم إنه سبحانه على ترديد غفلتنا وتقصيرنا يزيد في أنواع النعم والرحمة والكرم فكنا من أول عمرنا إلى آخره لا نزال نتزايد في درجات نقصان والتقصير واستحقاق الأدم ، وهو سبحانه لا يزال يزيد في الإحسان والطف والكرم ، واستحقاق الحمد والثناء فانه كلما كان تقصيرنا أشد كان إنعامه علينا بعد ذلك أعظم وقمأ كلما كان إنعامه علينا أكثر وقمأ ، كان تقصيرنا في شكره أقبح وأسوأ ، فلا نزال أفعالنا تزداد قبائح ومحاسن أفعالنا على سبيل الدوام بحيث لا تقضى إلى الانقطاع ثم إنه قال في هذه الآية ( لا ينال عهدي الظالمين ) وهذا تخويف شديد لكننا نقول : إلهنا صدر منك ما يليق بك من الكرم والمغفرة والرحمة والإحسان وصدرنا ما يليق بنا من الجهل والغرور والتقصير والكسل ففسألك بك وبفضلك العليم أن تتجاوز عنا يا أرحم الراحمين .

قوله تعالى ﴿ وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهْرًا يَتَىٰ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴾ .

اعلم أنه تعالى بين كيفية حال إبراهيم عليه السلام حين كلفه بالإمامة ، وهذا شرح التكليف الثاني ، وهو التكليف بتطهير البيت ، ثم نقول : أما البيت فانه يريد البيت الحرام ، وأكتفى بذكر البيت مطلقاً لدخول الألف واللام عليه ، إذا كانتا تدخلان لتعريف المعبود أو الجنس ، وقد علم المخاطبون أنه لم يرد به الجنس فانصرف إلى المعبود عندهم وهو الكعبة ، ثم نقول : ليس المراد نفس الكعبة ، لأنه تعالى وصفه بكونه ( أمناً ) وهذا صفة جميع الحرم لاصفة الكعبة فقط والدليل على أنه يجوز إطلاق البيت والمراد منه كل الحرم قوله تعالى ( هديا بالغ الكعبة ) والمراد الحرم كله لا الكعبة نفسها ، لأنه لا يذبح في الكعبة ، ولا في المسجد الحرام وكذلك قوله ( فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ) والمراد والله أعلم منهم من الحج حضور مواضع انفسك ، وقال في آية أخرى ( أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ) وقال الله تعالى في آية أخرى عن إبراهيم ( رب

اجعل هذا البلد آمناً ) فدل هذا على أنه وصف البيت بالأمان فاقضى جميع الحرم ، والسبب في أنه تعالى أطلق لفظ البيت وعنى به الحرم كله أن حرمة الحرم لما كانت معلقة بالبيت جاز أن يعبر عنه باسم البيت .

أما قوله ( مثابة للناس ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قال أهل اللغة : أصله من ثاب يثوب مثابة وثوباً إذا رجع يقال : ثاب الماء إذا رجع إلى النهر بعد انقطاعه ، وثاب إلى فلان عقله أى رجع وتفرق عنه الناس ، ثم ثابوا أى عادوا مجتمعين ، والثواب من هذا أخذ ، كأن ما أخرجه من مال أو غيره فقد رجع إليه ، والمثاب من البئر : مجتمع الماء . في أسفلها ، قال الثفال قيل : إن مثاباً ومثابة لثنان مثل : مقام ومقامة وهو قول القراء والزجاج ، وقيل : الماء إنما دخلت في مثابة مبالغة كما في قولهم : نسابة وعلامة ، وأصل مثابة مثوبة مفعلة .

( المسألة الثانية ) قال الحسن : معناه أنهم يثوبون إليه في كل عام ، وعن ابن عباس ومجاهد : أنه لا ينصرف عنه أحد إلا وهو يتمنى العود إليه ، قال الله تعالى ( فاجعل أئمة من الناس تهوى إليهم ) وقيل مثابة أى يحججون إليه فيثابون عليه ، فإن قيل كون البيت مثابة يحصل بمجرد عودهم إليه ، وذلك يحصل بفعلهم لا بفعل الله تعالى ، فما معنى قوله ( وإذ جعلنا البيت مثابة للناس ) قلنا : أما على قولنا فعل العبد مخلوق لله تعالى فهذه الآية حجة على قولنا في هذه المسألة ، وأما على قول المعتزلة فنهائهم أنه تعالى أتى تعظيمه في القلوب ليصير ذلك داعياً لهم إلى العود إليه مرة بعد أخرى ، وإنما فعل الله تعالى ذلك لما فيه من منافع الدنيا والآخرة ، أما منافع الدنيا فلأن أهل المشرق والمغرب يجتمعون هناك ، فيحصل هناك من التجارات وحروب المكاسب ما يعظم به النفع ، وأيضاً فيحصل بسبب السفر إلى الحج حمارة الطريق والبلاد ، ومشاهدة الأحوال المختلفة في الدنيا وأما منافع الدين فلأن من قصد البيت رغبة منه في النسيك والتقرب إلى الله تعالى ، وإظهار العبودية له ، والمواظبة على العمرة والطواف ، وإقامة الصلاة في ذلك المسجد المكرم والاعتكاف فيه ، يستوجب بذلك ثواباً عظيماً عند الله تعالى .

( المسألة الثانية ) تسمى بعض أصحابنا في وجوب العمرة بقوله تعالى ( وإذ جعلنا البيت مثابة للناس ) ووجه الاستدلال به أن قوله ( وإذ جعلنا البيت مثابة للناس ) إخبار عن أنه تعالى جعله موصفاً بصفة كونه مثابة للناس ، لكن لا يمكن إجراء الآية على هذا المعنى لأن كونه مثابة للناس صفة تتعلق باختيار الناس ، وما يتعلق باختيار الناس لا يمكن تحصيله بالجبر والإلزام ، وإذا ثبت تميز إجراء الآية على ظاهرها وجب حل الآية على الوجوب لأننا متى حملناه على الوجوب كان ذلك أنضى إلى صيرورته كذلك مما إذا حملناه على الندب ، فثبت أن الله تعالى أوجب علينا العود إليه مرة بعد أخرى ، وقد توافقنا على أن هذا الوجوب لا يتحقق فيما سوى الطواف ، فوجب تحققه

في الطواف ، هذا وجه الاستدلال بهذه الآية ، وأكثر من تكلم في أحكام القرآن طعن في دلالة هذه الآية على هذا المطلوب ، ونحن قد بينا دلالتها عليه من هذا الوجه الذي بيناه .

أما قوله تعالى ( وأمنأ ) أى موضع آمن ، ثم لاشك أن قوله ( جعلنا البيت مثابة للناس وأمنأ ) خير ، فذرة تفرقة على ظاهره ونقول أنه خير ، وتارة نصرفه عن ظاهره ونقول أنه أمر .

(أما القول الأول) فهو أن يكون المراد أنه تعالى جعل أهل الحرم آمنين من القحط والجذب على ما قال (أولم يروا أنا جعلنا حرمأ آمنأ ) وقوله (أولم نمكن لهم حرمأ آمنأ ) أى إليه ثمرات كل شئ . ولا يمكن أن يكون المراد منه الإخبار عن عدم وقوع القتل في الحرم ، لأننا ن شاهد أن القتل الحرام قد يقع فيه ، وأيضاً فالقتل المباح قد يوجد فيه ، قال الله تعالى ( ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم ) فأخبر عن وقوع القتل فيه .

( القول الثانى ) أن نعمله على الأمر على سبيل التأويل ، والمعنى أن الله تعالى أمر الناس بأن يجعلوا ذلك الموضع أمنأ من الفارة والقتل ، فكان البيت محترماً بحكم الله تعالى ، وكانت الجاهلية متمسكين بتحريمه ، لا يبيحون على أحد التجأ إليه ، وكانوا يسمون قريشاً : أهل الله تعظيماً له ، ثم اعتبر فيه أمر الصيد حتى أن الكلب ليهم بالظي خارج الحرم فيغر الظبي منه فيقبه الكلب فإذا دخل الظبي الحرم لم يقبه الكلب ، ورويت الأخبار في تحريم مكة قال عليه الصلاة والسلام : « إن الله حرم مكة وأنها لم تحل لأحد قبلى ولا تحل لأحد بعدى وإنما أحلت لى ساعة من نهار ، وقد عادت حرمتها كما كانت » فذهب الشافعى رضى الله عنه إلى أن المعنى : أنها لم تحل لأحد بأن ينصب الحرب عليها وأن ذلك أحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأما من دخل البيت من الذين نجب عليهم الحدود فقال الشافعى رضى الله عنه : إن الإمام يأمر بالتضييق عليه بما يؤدى إلى خروجه من الحرم ، فإذا خرج أقبح عليه الحد في الحل ، فإن لم يخرج حتى قتل في الحرم جاز ، وكذلك من قاتل في الحرم جاز قتله فيه ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : لا يجوز ، واحتج الشافعى رحمه الله بأنه عليه الصلاة والسلام أمر عند ما قتل عاصم بن ثابت بن الأفلح وخبيب بقتل أى سفيان في داره بمكة غيلة إن قدر عليه ، قال الشافعى رحمه الله : وهذا في الوقت الذى كانت مكة فيه محرمة فدل أنها لا تمتنع أحداً من شئ . وجب عليه وأنها إنما تمتنع من أن ينصب الحرب عليها كما ينصب على غيرها ، واحتج أبو حنيفة رحمه الله بهذه الآية ، والجواب عنه أن قوله ( وأمنأ ) ليس فيه بيان أنه جعله أمنأ فيهاذا فيمكن أن يكون أمنأ من القحط ، وأن يكون أمنأ من نصب الحروب ، وأن يكون أمنأ من إقامة الحدود ، وليس اللفظ من باب العموم حتى يحمل على الكل ، بل حله على الأمن من القحط والأفات أولى لأننا على هذا التفسير لا نحتاج إلى حمل لفظ الخبر على معنى الأمر وفي سائر الوجوه نحتاج إلى ذلك ، فكان قول الشافعى رحمه الله أولى .

أما قوله تعالى ( واتخذوا من مقام إبراهيم مصل ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وحزرة وعاصم والكسائي ( واتخذوا ) بكسر الخاء على صيغة الأمر ، وقرأ نافع وابن عامر بفتح الخاء على صيغة الخبر .

( أما القراءة الأولى ) فقوله ( واتخذوا ) عطف على ماذا ، وفيه أقوال ( الأولى ) أنه عطف على قوله ( اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين ، واتخذوا من مقام إبراهيم مصلی ) ( الثاني ) إنه عطف على قوله ( إني جاعلك للناس إماماً ) والمعنى أنه لما ابتلاه بكلمات وأمنه ، قال له جزاء لما فعله من ذلك ( إني جاعلك للناس إماماً ) وقال ( واتخذوا من مقام إبراهيم مصلی ) ويجوز أن يكون أمر بهذا ولده ، إلا أنه تعالى أحسن قوله وقال ، ونظيره قوله تعالى ( وظنوا أنه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة ) ( الثالث ) أن هذا أمر من الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم أن يتخذوا من مقام إبراهيم مصلی ، وهو كلام اعترض في خلال ذكر قصة إبراهيم عليه السلام ، وكان وجهه ( وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأماناً واتخذوا ) أنتم من مقام إبراهيم مصلی والتقدير أنا لما شرفناه وصفناه بكونه مثابة للناس وأماناً فاتخذوه أنتم قبله لاتقسطكم ، والوارد والفاء قد يذكر كل واحد منهما في هذا الوضع وإن كانت الفاء أوضح ، أما من قرأ ( واتخذوا ) بالفتح فهو إخبار عن ولد إبراهيم أنهم اتخذوا من مقامه مصلی ، فيكون هذا عطفاً على ( جعلنا البيت ) واتخذوه مصلی ، ويجوز أن يكون عطفاً على ( وإذ جعلنا البيت ) وإذ اتخذوه مصلی .

( المسألة الثانية ) ذكروا أقوالاً في أن مقام إبراهيم عليه السلام أي شيء هو :

( القول الأول ) إنه موضع الحجر قام عليه إبراهيم عليه السلام ، ثم هؤلاء ذكروا وجهين : ( أحدهما ) أنه هو الحجر الذي كانت زوجة إسماعيل وضعت تحت قدم إبراهيم عليه السلام حين غسلت رأسه فوضع إبراهيم عليه السلام رجله عليه وهو راكب فسلت أحد شقي رأسه ثم رفعت من تحته وقد غاصت رجله في الحجر فوضعت تحت الرجل الأخرى فغاصت رجله أيضاً فيه فجعله الله تعالى من معجزاته وهذا قول الحسن وقادة والربيع بن أنس ( وثانيها ) ما روى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن إبراهيم عليه السلام كان يبني البيت وإسماعيل يناوله الحجارة ويقولان : ( ربنا قبل منا إنك أنت السميع العليم ) فلما ارتفع البناء وضع إبراهيم عليه الصلاة والسلام عن وضع الحجارة قام على حجر وهو مقام إبراهيم عليه السلام .

( القول الثاني ) أن مقام إبراهيم الحرم كله وهو قول مجاهد ( الثالث ) أنه هرة والمزدلفة والجبار وهو قول عطاء ( الرابع ) الحج كله مقام إبراهيم وهو قول ابن عباس ، وافق المحققون على أن القول الأول أولى ويدل عليه وجوه ( الأول ) ما روى جابر أنه عليه السلام لما فرغ من الطواف أتى المقام وتلا قوله تعالى ( واتخذوا من مقام إبراهيم مصلی ) فقرأ هذه اللفظة عند ذلك الموضع تدل على أن المراد من هذه اللفظة هو ذلك الموضع ظاهراً ( وثانيها ) أن هذا الإسم في العرف يختص بذلك الموضع والدليل عليه أن سائلاً لو سأل المسكين بمكة عن مقام إبراهيم لم يجبه ولم يفهم منه إلا هذا الموضع



( وثالثها ) ما روى أنه عليه السلام مر بالمقام ومعه عمر فقال يا رسول الله أليس هذا مقام أبينا إبراهيم ؟ قال بلى قال : أفلا تتخذنه مصلى ؟ قال : لم أؤمر بذلك ، فلم تقب التمس من موهم حتى نزلت الآية ( وإبراهيم ) أن الحجر صار تحت قدميه في رطوبة الطين حتى غاصت فيه رجلا إبراهيم عليه السلام ، وذلك من أظهر الدلائل على وحدانية الله تعالى ومعجزة إبراهيم عليه السلام فكان اختصاصه بإبراهيم أولى من اختصاص غيره به فكان إطلاق هذا الاسم عليه أولى ( وخامسها ) أنه تعالى قال ( واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ) وليس للصلاة تعلق بالحرم ولا بإسائر المواضع إلا بهذا الموضع فوجب أن يكون مقام إبراهيم هو هذا الموضع ( وسادسها ) أن مقام إبراهيم هو موضع قيامه ، وثبت بالأخبار أنه قام على هذا الحجر عند المغسل ولم يثبت قيامه على غيره فحمل هذا اللفظ ، أعني : مقام إبراهيم عليه السلام على الحجر يكون أولى قال الثعالبي : ومن فسر مقام إبراهيم بالحجر خرج قوله ( واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ) على مجاز قول الرجل : اتخذت من فلان صديقاً وقد أعطاني الله من فلان أخاً صالحاً وذهب الله لي منك ولياً مشفقاً وإنما تدخل ( من ) لبيان المتخذ الموصوف وتميظه في ذلك المعنى من غيره والله أعلم .

( المسألة الثالثة ) ذكروا في المراد بقوله ( مصلى ) وجوها ( أحدها ) المصلى المدعى بجملة من الصلاة التي هي الدعاء ، قال الله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه ) وهو قول مجاهد ، وإنما ذهب إلى هذا التأويل ليمت له قوله : إن كل الحرم مقام إبراهيم ( وثانيها ) قال الحسن : أراد به بقية ( وثالثها ) قال قتادة والسدي : أمروا أن يصلوا عنده . قال أهل التحقيق : هذا القول أولى لأن لفظ الصلاة إذا أطلق يعقل منه الصلاة المفوعة ركوع وسجود ألا ترى أن مصلى المصر وهو الموضع الذي يصلي فيه صلاة العيد وقال عليه السلام لأسامة بن زيد المصلى أمامك يعني به موضع الصلاة المفوعة وقد دل عليه أيضاً فعل النبي صلى الله عليه وسلم للصلاة عنده بعد تلاوة الآية ولأن حملها على الصلاة المعبودة أولى لأنها جامعة لسائر المحاف التي فسروا الآية بها وهنأ بحث فقهي وهو أن ركعتي الطواف فرض أم سنة ينظر إن كان الطواف فرضاً فلا شافى رضى الله عنه فيه قولان ( أحدهما ) فرض لقوله تعالى ( واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ) والأمر للوجوب ( والثاني ) سنة لقوله عليه السلام للأعرابي حين قال : هل على غيرهما قال لا إلا أن تطوع وإن كان الطواف فغلام طواف أقدم ركعتاه سنة والرواية عن أبي حنيفة مختلفة أيضاً في هذه المسألة والله أعلم .

( المسألة الرابعة ) في فضائل البيت : روى الشيخ أحمد البيهقي كتاب شيب الإيمان عن أبي ذر قال : قلت يا رسول الله أي مسجد وضع على الأرض أولاً ؟ قال المسجد الحرام قال قلت ثم أي ؟ قال ثم المسجد الأقصى قلت كم بينهما قال أربعون سنة فأبينا أذكر كنتك الصلاة فصل فهو مسجد أخرجهما الصحيحين ، وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال خلق البيت قبل الأرض بألفي عام ثم دحيت الأرض منه . وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال عليه السلام « أول بقعة وضعت

في الأرض موضع البيت ثم مدت منها الأرض ، وأن أول جبل وضعه الله تعالى على وجه الأرض أوقيس ثم مدت منه الجبال ، وعن وهب بن منبه قال : إن آدم عليه السلام لما أهبط إلى الأرض استوحش منها لما رأى من سفنها ولأنه لم ير فيها أحداً غيره فقال يارب أما لأرضك هذه عامر يسبحك فيها ويقدم لك غيرة . فقال الله تعالى إني سأجعل فيها من ذريتك من يسبح بحمدي ويقدم لي وسأجعل فيها بيتاً ترفع لذكرى فيسبحني فيها خلقي وسأبورك منها بيتاً اختاره لنفسى وأخصه بكرامتى وأوتره على بيوت الأرض كلها باسمى واسميه بنى أعظمه يعقوب وأحوطه بحرمتى وأجعل له حق البيوت كلها وأولاهها بذكرى وأضفه في البقعة التى اخترت لنفسى فأتى اخترت مكانه يوم خلقت السموات والأرض أجعل ذلك البيت لك ولبن بعدك حراماً آمناً أحرم بحرمة ما فوّه وما تحته وما حوله من حرمة بحرمتى فقد عظم حرمتى ومن أحله فقد أباح حرمتى ومن آمن أهله استوجب بذلك أمانى ومن أخافهم فقد أخافنى ومن عظم شأنه فقد عظم في عيني ومن تهاون به فقد صغر في عيني سكانها جبرائى وهماها وفدى وزوارها أضيافى أجعله أول بيت وضع للناس وأمره بأهل السماء والأرض يأتونه أفواجا شعناً خيراً (وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق) يهجون بالتكبير عجا إلى ويشجون بالتلبية ثم أذن اعتمره لا يريد غيرى فقد زارنى وضافنى ونزل في وفدى على لى أن أتحفه بكرامتى وحق على الكريم أن يكرم وفده وأضيافه وزواره وأن يسمع كل واحد منهم بما جتته بعمره يا آدم ما كنت حياً ثم بعمره من بعدك الأمم والقرون والأنبياء من ولدك أمة بعد أمة وقرناً بعد قرن ونبياً بعد نبي حتى ينتهى بعد ذلك إلى نبي من ولدك يقال له محمد عليه السلام وهو خاتم النبيين فأجعله من سكانه وهماها وحجته وولاه فيكون أميناً عليه ما دام حياً ، فإذا انقلب إلى وجدنى قد ادخرت له من أجره ما يتمكن به من القرية إلى الوسيلة عندي وأجعل اسم ذلك البيت وذكره وشرفه ومجده وسنائه وتكرمه لى من ولدك يكون قبل هذا النبي وهو أبوه يقال له إبراهيم أرفع له قواعده وأفضى على يديه همارته وأعله مشاعره ومناسكه وأجعله أمة واحدة قائماً بأمرى داعياً إلى سبيلى أجتبه وأهديه إلى صراط مستقيم أتليه فيصبر وأعافيه فيشكر وأمره يفعل وينذر لى فبى ويدعوى فاستجيب دعوته فى ولده وذريته من بعده وأشفعه فيهم وأجعلهم أهل ذلك البيت وولاه وحجته وسقائه وخداه وخواته وحجابه حتى يبدلوا أو يمتروا وأجعل إبراهيم إمام ذلك البيت وأهل تلك الشريعة يأتم به من حضر تلك المواطن من جميع الجن والإنس . وعن عطاء قال : أهبط آدم بالهند فقال يارب مالى لا أسمع صوت الملائكة كما كنت أسمعهما فى الجنة قال تعطينك يا آدم فأطلق إلى مكة فابن بها بيتاً تعترف به كرايتهم يطوفون فأطلق إلى مكة فبنى البيت فكان موضع قدمى آدم قرى وأنهاراً وعمارة وما بين خطاه مفاز لحج آدم البيت من الهند أربعين سنة ، وسأل عمر كعباً فقال : أخبرنى عن هذا البيت فقال إن هذا البيت أنزله الله تعالى من السماء بأقوته بحرفة مع آدم عليه السلام فقال

يا آدم إن هذا يتيّ فطفت حوله وصل حوله كما رأيت ملائكتي تطوف حول عرشي وتصلّي ونزلت معه للملائكة فرموا قواعدهم من حجارة ، فوضع البيت على القواعد فلما أغرق الله قوم نوح رفعه الله وبقيت قواعدهم وعن علي رضي الله عنه قال البيت المعمور بيت في السماء يقال له الضراح وهو بمجال الكعبة من فوقها حرمة البيت في الأرض يصلّي فيه كل يوم سبعون ألفاً من الملائكة لا يعودون فيه أبداً وذكر علي رضي الله عنه أنه مر عليه الدهر بعد بناء إبراهيم فأنهم فبنته العاقلة ومر عليه الدهر فأنهم فبنته جرم ومر عليه الدهر فأنهم فبنته قريش ورسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ شاب فلما أرادوا أن يرموا الحجر الأسود اختصموا فيه فقالوا يحكم بيننا أول رجل يخرج من هذه السكة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أول من خرج عليهم فقص بينهم أن يحملوا الحجر في مرط ثم ترفعه جميع القبائل فرموه كلهم فأخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضعه ، وعن الزهري قال : بلغني أنهم وجدوا في مقام إبراهيم عليه السلام ثلاث صفوح في كل صفح منها كتاب ، ( في الصفح الأول ) أنا الله ذوبك صنعتما يوم صنعت الشمس والقمر وحففتها بسبعة أملاك حفاً وباركت لأهلها في اللحم واللبن ( وفي الصفح الثاني ) أنا الله ذوبك خلقت الرحم وشققت لها اسماً من اسمي من وصلها وصلته ومن قطعها قطعته ( وفي الثالث ) أنا الله ذوبك خلقت الخير والشر ، فطوبى لمن كان الخير على يديه وويل لمن كان الشر على يديه .

( المسألة الخامسة ) في فضائل الحجر والمقام . عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال : قال عليه السلام « الزكركم والمقام ياقوتتان من يراقت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لأضادا ما بين المشرق والمغرب وما مسهما ذو عاهة ولا سقيم إلا شقي » وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال عليه السلام « إنه كان أشد بياضاً من الثلج فسودته خطايا أهل الشرك » وعن ابن عباس قال عليه السلام « يأتيين هذا الحجر يوم القيامة له عينان يبصر بهما ولسان ينطق به ، يشهد علي من استلته بحق » وروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه انتهى إلى الحجر الأسود فقال : إني لأفيلك وإني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ، ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك . أخرجه في الصحيح .

أما قوله تعالى ( وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل ) فالأولى أن يراد به ألزمتها ذلك وأمرناهما أمرأ وثقتنا عليهما فيه وقد تقدم من قبل معنى العهد والميثاق .

أما قوله ( أن طهرا بيتي ) فيجب أن يراد به التطهير من كل أمر لا يليق بالبيت ، فإذا كان موضع البيت وحوايه مصلى وجب تطهيره من الأنجاس والأقذار ، وإذا كان موضع العبادة والإخلاص لله تعالى وجب تطهيره من الشرك وعبادة غير الله . وكل ذلك داخل تحت الكلام ثم إن المفسرين ذكروا وجوها ( أحدها ) أن معنى ( طهرا بيتي ) أبناء وطهراء من الشرك وأسما على التقوى ، كقوله تعالى ( أفن أسس بنيانه على تقوى من الله ) ( وثانيها ) عرفا للناس أن بيتي

طهارة لهم متى حجروه وزاروه وأقاموا به ، ومجازه : اجعلناه طاهراً عندكم ، كما يقال : الشافى رضى الله عنه يطهر هذا ، وأبو حنيفة ينحسه ( وثالثها ) ابتيله ولا تدع أحداً من أهل الرب والشرك بزاسم الطائفتين فيه ، بل أقرئه على طهارته من أهل الكفر والريب ، كما يقال : طهر الله الأرض من فلان ، وهذه التأويلات مبنية على أنه لم يكن هناك ما يوجب إيقاع تطهيره من الأوثان والشرك ، وهو كقوله تعالى ( ولهم فيها أزواج مطهرة ) فمعلوم أنهم لم يطهروا من نجس بل خلقن طهارات ، وكذا البيت المأمور بتطهيره خلق طاهراً ، والله أعلم ( ورابعها ) معناه نظفنا بيتي من الأوثان والشرك والمعاصي ، ليقتنى الناس بكاف في ذلك ( وخامسها ) قال بعضهم : إن موضع البيت قبل البناء كان يلقى فيه الجلف والافتقار فأمر الله تعالى إبراهيم بإزالة تلك القاذورات وبناء البيت هناك ، وهذا ضئيف لأن قبل البناء ما كان البيت موجوداً فتطهير تلك العرصة لا يكون تطهيراً للبيت ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه سماه بيتاً لأنه علم أن مآله إلى أن يصير بيتاً ولكنه مجاز .

أما قوله ( الطائفتين والمالكين والركم السجود ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) المكف مصدر عكف يعكف بضم الكاف وكسرهما عكفاً إذا لزم الشيء . وأقام عليه فهو عاكف ، وقيل ، إذا أقبل عليه لا يصرف عنه وجهه .

( المسألة الثانية ) في هذه الأوصاف الثلاثة قولان ( الأول ) وهو الأقرب أن يجعل ذلك على فرق ثلاثة ، لأن من حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه ، فيجب أن يكون المعطوفون غير المالكين والمالكين غير الركن السجود لتصح فائدة المعطف ، فالمراد بالطائفتين : من يقصد البيت حاجاً أو معتصماً فيطوف به ، والمراد بالمالكين : من يقم هناك ويجاور ، والمراد بالركم السجود : من يصلي هناك ( والقول الثاني ) وهو قول عطاء : أنه إذا كان طائفاً فهو من الطائفتين ، وإذا كان جالساً فهو من المالكين ، وإذا كان مصلياً فهو من الركن السجود .

( المسألة الثالثة ) هذه الآية ، تدل على أمور ( أحدها ) أنا إذا فسرنا الطائفتين بالزبانية فحينئذ تدل الآية على أن الطواف للزبانية أفضل من الصلاة ، لأنه تعالى كما خصهم بالطواف دل على أن لهم به مزيد اختصاص . وروى عن ابن عباس ومجاهد وعطاء : أن الطواف لأهل الأعمار أفضل ، والصلاة لأهل مكة أفضل ( وثانيها ) تدل الآية على جواز الإعتكاف في البيت ( وثالثها ) تدل على جواز الصلاة في البيت فرضاً كانت أو نفلاً إذ لم تفرق الآية بين شيئين منها ، وهو خلاف قول مالك في امتناعه من جواز فعل الصلاة المفروضة في البيت ، فإن قيل : لا نسلم دلالة الآية على ذلك ، لأنه تعالى لم يقل : والركم السجود في البيت ، وكذا لا تدل الآية على جواز فعل الطواف في جوف البيت ، وإنما دلت على فعله خارج البيت ، كذلك دلالة مقصورة على جواز فعل الصلاة إلى البيت متوجهاً إليه ، قلنا : ظاهر الآية يتناول الركوع والسجود إلى البيت ، سواء كان ذلك في البيت أو خارجاً عنه ، وإنما أوجبنا وقوع الطواف خارج البيت لأن الطواف بالبيت هو أن

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ  
مَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِنَ عَلَيْهِ فَمِنْ أَصْطَرِهِ  
إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (١٢٦)

يطوف بالبيت ، ولا يسمى طائفاً بالبيت من طاف في جوفه ، والله تعالى إنما أمر بالطواف به  
لا بالطواف فيه ، لقوله تعالى ( وليطوفوا بالبيت العتيق ) وأيضاً المراد لو كان التوجه إليه للصلاة ،  
لمساكن للأمر بتطهير البيت للركع السجود وجه ، إذا كان حاضر البيت والغائبون عنه سواء  
في الأمر بالتوجه إليه ، واحتج مالك بقوله تعالى ( فويلك شطر المسجد الحرام ) ومن كان  
داخل المسجد الحرام لم يكن متوجهاً إلى المسجد بل إلى جزء من أجزائه ( والجواب ) أن المتوجه  
الواحد يستحيل أن يكون متوجهاً إلى كل المسجد ، بل لابد وأن يكون متوجهاً إلى جزء من أجزائه  
ومن كان داخل البيت فهو كذلك فوجب أن يكون داخل تحت الآية ( ورايها ) أنت قوله  
( للطائفين ) يتناول مطلق الطواف سواء كان منصوباً عليه في كتاب الله تعالى ، كقوله تعالى  
( وليطوفوا بالبيت العتيق ) أو ثبت حكمه بالسنة ، أو كان من المنسوبات .

قوله تعالى ( وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم  
بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فأمتنه قليلاً ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير ) .

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من أحوال إبراهيم عليه السلام التي حكاهما الله تعالى ههنا ، قال  
القاضي : في هذه الآيات تقديم وتأخير ، لأن قوله ( رب اجعل هذا بلداً آمناً ) لا يمكن إلا بعد  
دخول البلد في الوجود ، والذي ذكره من بعد وهو قوله ( وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت  
وإن كان متأخراً في التلاوة فهو متقدم في المعنى ، وههنا مسائل :

( المسألة الأولى ) المراد من الآية دعاء إبراهيم للمؤمنين من سكان مكة بالأمن والتوسعة بما  
يجلب إلى مكة لأنها بلد لا زرع ولا غرس فيه ، فلولا الأمن لم يجلب إليها من التواصي وتمنؤ  
المعيش فيها ، ثم أن الله تعالى أجاب دعاءه وجعله آمناً من الأقات ، فلم يصل إليه جبار إلا قصمه  
الله كما فعل بأصحاب القبل ، وههنا سؤالان :

( السؤال الأول ) أليس أن الحجاج حارب ابن الزبير وخرب الكعبة وقصد أهلها بكل سوء  
ونعم له ذلك ؟

الجواب : لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لذاتها ، بل كان مقصوده شيئاً آخر .

( السؤال الثاني ) المطلوب من الله تعالى هو أن يجعل البلد آمناً كثير المحصب ، وهذا بما يتعلق

بمنافع الدنيا فكيف يليق بالرسول المعظم طلبها .

والجواب عنه من وجوه ( أحدها ) أن الدنيا إذا طلبت ليتقوى بها على الدين ، كان ذلك من أعظم أركان الدين ، فإذا كان البلد آمناً وحصل فيه الحصب تفرغ أهله لخدمة الله تعالى ، وإذا كان البلد على ضد ذلك كانوا على ضد ذلك ( وثانيها ) أنه تعالى جعله مثابة للناس والناس إنما يمكنهم الذهاب إليه إذا كانت الطرق آمنة والأفوات هناك رخيصة ( وثالثها ) لا يبعد أن يكون الأمن والحصب مما يدهو الإنسان إلى الذهاب إلى تلك البلدة ، حيث يتشاهد المشاهد المشاعر المعظمة والمواقف المكرمة فيكون الأمن والحصب سبب اتصاله في تلك الطاعة .

( المسألة الثانية ) ( بلداً آمناً ) يحتمل وجهين ( أحدهما ) مأمون فيه كقوله تعالى ( في عيشة راضية ) أي مرضية ( والثاني ) أن يكون المراد أهل البلد كقوله ( وأسأل القرية ) أي أهلها وهو مجاز لأن الأمن والخوف لا يلحقان البلد .

( المسألة الثالثة ) اختلفوا في الأمن المستول في هذه الآية على وجوه ( أحدها ) سأله الأمن من القحط لأنه أسكن أهله بواد غير ذي زرع ولا ضرع ( وثانيها ) سأله الأمن من الخسف والمسخ ( وثالثها ) سأله الأمن من القتل وهو قول أبو بكر الرازي ، واحتج عليه بأنه عليه السلام سأله الأمن أولاً ، ثم سأله الرزق ثانياً ، ولو كان الأمن المطلوب هو الأمن من القحط لكان سؤال الرزق بعده تكراراً فقال في هذه الآية ( رب اجعل هذا بلداً آمناً وارزق أهله من الثمرات ) وقال في آية أخرى ( رب اجعل هذا البلد آمناً ) ثم قال في آخر القصة ( ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع ) إلى قوله ( وارزقهم من الثمرات ) واعلم أن هذه الحجّة ضعيفة فإن لقائل أن يقول : لعل الأمن المستول هو الأمن من الخسف والمسخ ، أو لعله الأمن من القحط ، ثم الأمن من القحط قد يكون يحصل ما يحتاج إليه من الأغذية وقد يكون بالتوسعة فيها فهو بالسؤال الأول طلب إزالة القحط وبالسؤال الثاني طلب التوسعة العظيمة .

( المسألة الرابعة ) اختلفوا في أن مكة هل كانت آمنة محرمة قبل دعوة إبراهيم عليه السلام أو إنما صارت كذلك بدعوته فقال قائلون : إنها كانت كذلك أبداً لقوله عليه السلام « إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض » وأيضاً قال إبراهيم ( ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم » وهذا يقتضي أنها كانت محرمة قبل ذلك ، ثم إن إبراهيم عليه السلام أكد هذا الدعاء ، وقال آخرون : إنها إنما صارت محرماً آمناً بدءاً إبراهيم عليه السلام وقوله كانت كسائر البلاد والدليل عليه قوله عليه السلام « اللهم إني حرمت المدينة كما حرم إبراهيم مكة » ( والقول الثالث ) إنها كانت محرماً قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذي صارت به محرماً بعد الدعوة ( فالأول ) يمنع الله تعالى من الاضطلام وبما جعل في النفوس من التعظيم ( والثاني ) بالأمر على أسنة الرسل .

(المسألة الخامسة) إنما قال في هذه السورة (بلداً آمناً) على التنكير وقال في سورة إبراهيم (هذا البلد آمناً) على التبريد لوجهين (الأول) أن الدعوة الأولى وقعت ولم يكن المكان قد جعل بلداً ، كما أنه قال : اجعل هذا الوادي بلداً آمناً لأنه تعالى حكى عنه أنه قال (ربنا إنى أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع) فقال : ههنا اجعل هذا الوادي بلداً آمناً ، والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلداً ، فكانه قال : اجعل هذا المكان الذي صيرته بلداً ذا أمن وسلامة ، كقولك : جعلك هذا الرجل آمناً (الثاني) أن تكون الدعوتان وقتاً بعد ما صار المكان بلداً ، فقوله (اجعل هذا بلداً آمناً) تقديره : اجعل هذا البلد بلداً آمناً ، كقولك : كان اليوم يوماً جاراً ، وهذا إنما تذكره للبالغة في وصفه بالحرارة ، لأن التنكير يدل على المبالغة ، فقوله (رب اجعل هذا بلداً آمناً) معناه : اجعله من البلدان الكاملة في الأمن ، وأما قوله (رب اجعل هذا البلد آمناً) فليس فيه إلا طلب الأمن لا طلب المبالغة ، وأما قوله (وارزق أهله من الثمرات) فالمنى أنه عليه السلام سأل أن يدر على ساكني مكة أوقاتهم ، فاستجاب الله تعالى له فصار مكة يحجي إليها ثمرات كل شيء ، أما قوله (من آمن منهم) فهو يدل من قوله (أهله) يبنى وارضق المؤمنين من أهله خاصة ، وهو كقوله (وقه على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) واعلم أنه تعالى لما أعلمه أن منهم قوما كفاراً بقوله (لا ينال عهدى الظالمين) لاجرم خصص دعاءه بالمؤمنين دون الكافرين وسبب هذا التخصيص النص والقياس ، أما النص فقوله تعالى (فلا تأس على القوم الكافرين) وأما القياس فمن وجهين : (الوجه الأول) أنه لما سأل الله تعالى أن يجعل الإمامة في ذريته ، قال الله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) فصار ذلك تأديباً في المسئلة ، فلما ميز الله تعالى المؤمنين عن الكافرين في باب الإمامة ، لاجرم خصص المؤمنين بهذا الدعاء دون الكافرين ثم أن الله تعالى أعلمه بقوله (فأتمه قليلاً) الفرق بين النبوة ورزق الدنيا ، لأن منصب النبوة والإمامة لا يليق بالفاسقين ، لأنه لا بد في الإمامة والنبوة من قوة العزم والصبر على ضروب الهنة حتى يؤدي عن الله أمره ونهية ولا تأخذه في الدين لومة لائم وسطوة جبار ، أما الرزق فلا يقبح إيصاله إلى المطيع والكافر والصادق والمنافق ، فمن آمن فألجته مسكنه ومثواه ، ومن كفر فالتار مستقره ومأواه .

(الوجه الثاني) يحتمل أن إبراهيم عليه السلام قوى في ظنه أنه إن دعا للكل كثر في البلد الكفار فيكون في غلبتهم وكثرتهم مفسدة ومضرة من ذهاب الناس إلى الحج ، فخص المؤمنين بالدعاء لهذا السبب ، أما قوله تعالى (ومن كفر فأتمه قليلاً) ففيه مثلتان :

(المسألة الأولى) قرأ ابن عامر (فأتمه) بسكون الميم خفية من أتممت ، والباقون بفتح الميم مشددة من تمت ، والتشديد يدل على التشكيك بخلاف التخفيف .

(المسألة الثانية) أتمته قيل : بالرزق ، وقيل : بالبقاء في الدنيا ، وقيل : بهما إلى خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله أو يخرججه من هذه الديار إن أقام على الكفر ، والمعنى أن الله

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا  
إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً  
مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿١٢٨﴾  
رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ  
وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾

تعالى كأنه قال إنك وإن كنت خصمت بدعاتك المؤمنين فإني أمتع الكافر منهم بما جل الدنيا ،  
ولا آمنه من ذلك ما أفضّل به على المؤمنين إلى أن يتم عمره فأقبضه ثم أضطره في الآخرة إلى  
عذاب النار ، فجعل ما رزق الكافر في دار الدنيا قليلا ، إذ كان واقفا في مدة عمره ، وهي مدة  
واقفة فيما بين الأزل والأبد وهو بالنسبة إليهما قليل جدا ، والحاصل أن الله تعالى بين أن نعمة  
المؤمن في الدنيا موصولة بالنعمة في الآخرة ، بخلاف الكافر فإن نعمته في الدنيا تقطع عند الموت  
وتتخلص منه إلى الآخرة ، أما قوله ( ثم أضطره إلى عذاب النار ) فاعلم أن في الإضطرار قولين :  
( أحدهما ) أن يفعل به ما يمتدح عليه الخلاص منه وهنا كذلك ، كما قال الله تعالى ( يوم يدعون  
إلى نار جهنم دعا ) و ( يوم يسبحون في النار على وجوههم ) يقال : اضطررته إلى الأمر أي  
أجأته وحملته عليه من حيث كان كارها له ، وقالوا إن أصله من الضر وهو إدناء الشيء من الشيء ،  
ومنه ضرة المرأة لدنوها وقربها ( والثاني ) أن الإضطرار هو أن يصير الفاعل بالتخويف والتهديد  
إلى أن يفعل ذلك الفعل اختيارا ، كقوله تعالى ( فن اضطر غير باغ ولا عاد ) فوصفه بأنه مضطر  
إلى تناول الميتة ، وإن كان ذلك الأكل فله فيكون المعنى : أن الله تعالى يلجئه إلى أن يختار النار  
والإستقرار فيها بأن أصله بأنه لو رام التخلّص لمتع منه ، لأن من هذا حاله يعمل ملجأ إلى الوقوع  
في النار ، ثم بين تعالى أن ذلك بئس المصير ، لأن نعم المصير ما ينال فيه النعيم والسرور ، وبئس  
المصير ضده .

قوله تعالى ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ  
الْعَلِيمُ ، رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ  
التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ، رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ  
وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ .



اعلم أن هذا هو النوع الرابع من الأمور التي حکاها الله تعالى عن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ، وهو أنهما عند بناء البيت ذكرا ثلاثة من الدعاة ثم ههنا مسائل :

( المسألة الأولى ) قوله ( وإذ يرفع ) حكاية حال ماضية والقواعد جمع قاعدة وهي الأساس والأصل لما فوقه ، وهي صفة غالبة ، ومعناها الثابتة . ومنه أقعدك الله أى أسأل الله أن يقيّدك أى يشبك ورفع الأساس البناء عليهما لأنها إذا بنى عليهما نقلت عن هيئة الانخفاض إلى هيئة الارتفاع وتطارت بعد التقاصر ويجوز أن يكون المراد بها ساقطة البناء لأن كل ساقف قاعدة للذى يبنى عليه ويوضع فوقه ومعنى رفع القواعد رفعها بالبناء لأنه إذا وضع ساقفا فوق ساقف فقد رفع الساقفات والله أعلم .

( المسألة الثانية ) ألا كثرون من أهل الأخبار على أن هذا البيت كان موجوداً قبل إبراهيم عليه السلام على ما روينا من الأحاديث فيه واحتجوا بقوله ( وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت ) فان هذا صريح في أن تلك القواعد كانت موجودة متهدمة إلا أن إبراهيم عليه السلام رفعها وعمرها .

( المسألة الثالثة ) اختلفوا في أنه هل كان إسماعيل عليه السلام شريكاً لإبراهيم عليه السلام في رفع قواعد البيت وبناءه ؟ قال الأكثرون : أنه كان شريكاً له في ذلك والتقدير وإذ يرفع إبراهيم وإسماعيل القواعد من البيت والدليل عليه أنه تعالى صطف إسماعيل على إبراهيم فلا بد وأن يكون ذلك المصطف في فعل من الأفعال التي سلف ذكرها ولم يتقدم إلا ذكر رفع قواعد البيت موجب أن يكون إسماعيل معطوفاً على إبراهيم في ذلك ، ثم إن اشتراكهما في ذلك يحتمل وجهين ( أحدهما ) أن يشتركا في البناء ورفع الجدران ( والثاني ) أن يكون أحدهما بانياً للبيت والآخر يرفع إليه الحجر والعطين ، وهبى له الآلات والأدوات ، وعلى الوجهين تصح إضافة الرفع إليهما ، وإن كان الوجه الأول أدخل في الحقيقة ومن الناس من قال : إن إسماعيل في ذلك الوقت كان طفلاً صغيراً وروى معناه عن علي رضي الله عنه ، وأنه لما بنى البيت خرج وخلف إسماعيل وهاجر فقالا : إلى من نكلنا ؟ فقال إبراهيم : إلى الله فعطش إسماعيل فلم ير شيئاً من الماء فناداهما جبريل عليه السلام وحض الأرض بأصبعه فنبعت زمزم وهؤلاء جعلوا الوقت على قوله ( من البيت ) ثم ابتدؤا : وإسماعيل ربنا تقبل منا طاعتنا ببناء هذا البيت فعلى هذا التقدير يكون إسماعيل شريكاً في الدعاة لا في البناء وهذا التأويل ضعيف لأن قوله ( تقبل منا ) ليس فيه ما يدل على أنه تعالى ماذا يقبل فوجب صرفه إلى المذكور السابق وهو رفع البيت فإذا لم يكن ذلك من فعله كيف يدعو الله بأن يتقبله منه فإذا ن هذا القول على خلاف ظاهر القرآن فوجب رده والله أعلم .

( المسألة الرابعة ) إنما قال ( وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت ) ولم يقل يرفع قواعد البيت لأن في إيهام القواعد وتبيينها بعد الإيهام من تفخيم الشأن ما ليس في العبارة الأخرى واعلم أن الله تعالى حكى عنهما بعد ذلك ثلاثة أنواع من الدعاة .

( النوع الأول ) في قوله ( تقبل منا إنك أنت السميع العليم ) وفيه مسائل :  
 ( المسألة الأولى ) اختلفوا في تفسير قوله ( تقبل منا ) فقال المتكلمون : كل عمل يقبله الله تعالى فهو يثيب صاحبه ويرضاه منه ، والذي لا يثيبه عليه ولا يرضاه منه فهو المردود ، فهمنا غير عن أحد المتلازمين باسم الآخر ، فذكر لفظ القبول وأراد به الثواب والرضا لأن التقبل هو أن يقبل الرجل ما يهدي إليه ، فثبته الفعل من العبد بالمعطي ، والرضا من الله تعالى بالقبول توسعاً وقال المارفون : فرق بين القبول والتقبل فإن التقبل عبارة عن أن يتكلف الإنسان في قبوله وذلك إنما يكون حيث يكون العمل ناقصاً لا يستحق أن يقبل فهذا اعتراف منهما بالتقصير في العمل ، واعتراف بالمعجز والانسكاس وأيضاً فلم يكن المقصود إعطاء الثواب عليه ، لأن كون الفعل واقعاً موقع القبول من المخلوق ألد عند الخادم المائل من إعطاء الثواب عليه وتام تحقيقه سيأتي في تفسير المحبة في قوله تعالى ( والذين آمنوا أشد حبا لله ) والله اعلم .

( المسألة الثانية ) إنهم بعد أن أتوا بتلك العبادة غلطين تضرعوا إلى الله تعالى في قبولها وطلبوا الثواب عليها على ما قاله المتكلمون ، ولو كان ترتيب الثواب على الفعل المفعول بالإخلاص واجباً على الله تعالى ، لما كان في هذا الدماء والتضرع فائدة ، فإنه يجري مجرى أن الإنسان يتضرع إلى الله فيقول : يا إلهي اجعل النار حارة والجد بارداً بل ذلك الدماء أحسن لأنه لاستبعاد عند المتكلم في صبره الدار حال بقائها على صورتها في الإشراق والاشتعال باردة ، والجد حال بقائه على صورته في الاجهاد واليباس حاراً ويستعمل عند المعتزلة أن لا يترتب الثواب على مثل هذا الفعل فوجب أن يكون الدماء هنا أقبح فلما لم يكن كذلك علينا أنه لا يجب للعبد على الله شيء أصلاً والله أعلم .

( المسألة الثانية ) إنما عقب هذا الدماء بقوله ( إنك أنت السميع العليم ) كأنه يقول تسمع دعاءنا وتضرعنا ، وقلمنا في قلبنا من الإخلاص وترك الالتفات إلى أحد سواك . فان قيل : قوله ( إنك أنت السميع العليم ) يفيد الحصر وليس الأمر كذلك فإن غيره قد يكون سميعاً . قلنا : إنه سبحانه لكافة في هذه الصفة يكون كأنه هو المختص بها دون غيره .

( النوع الثاني ) من الدماء قوله ( ربنا واجعلنا مسلمين لك ) وفيه مسائل :  
 ( المسألة الأولى ) احتج أصحابنا في مسألة خلق الأعمال بقوله ( ربنا واجعلنا مسلمين لك ) فان الإسلام إما أن يكون المراد منه الدين والاعتقاد ، أو الاستسلام والانقياد وكيف كان فقد رغبا في أن يجعلهما بهذه الصفة : وجعلهما بهذه الصفة لا معنى له إلا خلق ذلك فيهما فان الجميل عبارة عن الخلق ، قال الله تعالى ( وجعل الظلمات والنور ) فدل هذا على أن الإسلام مخلوق لله تعالى ، فان قيل : هذه الآية مفروكة الظاهر لأنها تقتضي أنهما وقت السؤال غير مسلمين ، إذ لو كانا مسلمين لكان طلب أن يجعلهما مسلمين طلباً لتحصيل الحاصل وإنه باطل ، لكن المسلمين أجمعوا على أنهم كانوا في ذلك الوقت مسلمين ، ولأن صدور هذا الدماء منهما لا يصلح إلا بمسند أن كانا

مسلمين ، وإذا ثبت أن الآية متروكة الظاهر لم يجوز التمسك بها ، سلمنا أنها ليست متروكة الظاهر ، لكن لانسلم أن الجعل عبارة عن الخلق والإيجاد ، بل له معان أخر سوى الخلق ( أحدها ) جعل بمعنى صير ، قال الله تعالى ( هو الذى جعل لكم الليل لباساً والنوم سباتاً وجعل النهار نشوراً ) ( وثانيها ) جعل بمعنى وهب ، تقول : جعلته لك هذه الصنعة وهذا العبد وهذا القرس ( وثالثها ) جعل بمعنى الوصف للشيء . والحكم به كقوله تعالى ( وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً ) وقال ( وجعلوا لله شركاء الجن ) ( ورابعها ) جعله كذلك بمعنى الأمر كقوله تعالى ( وجعلناهم أئمة ) يعنى أمرناهم بالاعتقاد بهم ، وقال ( إني جاعلك للناس إماماً ) فهو بالأمر ( وخامسها ) أن يجعله بمعنى التعليم كقوله : جعلته كاتباً وشاعراً إذا علمته ذلك ( وسادسها ) البيان والدلالة تقول : جعلت كلام فلان باطلاً إذا أوردت من الحجة ما يبين بطلان ذلك إذا ثبت ذلك فنقول : لم لا يجوز أن يكون المراد وصفهم بالإسلام والحكم لها بذلك كما يقال : جعلنى فلان لصاً وجعلنى فاضلاً أديباً إذا وصفه بذلك ، سلمنا أن المراد من الجعل الخلق ، لكن لم لا يجوز أن يكون المراد منه خلق الألفاظ الداعية لها إلى الإسلام وتوفيقهما لذلك فمن وفقه الله هذه الأمور حتى يفعلها فقد جعله مسلماً له ، ومثاله ما يؤيد ابنه حتى يصير أديباً فيجوز أن يقال : صيرتك أديباً وجعلتك أديباً ، وفى خلاف ذلك يقال : جعل ابنه لصاً محتالاً ، سلمنا أن ظاهر الآية يقتضى كونه تعالى خالقاً للإسلام ، لكنه على خلاف الدلائل العقلية فوجب ترك القول به ، وإنما قلنا : أنه على خلاف الدلائل العقلية لأنه لو كان فعل العبد خلقاً لله تعالى لما استحق العبد به مدحاً ولا ذماً ، ولا ثواباً ولا عقاباً ، ولوجب أن يكون الله تعالى هو المسلم المطيع لا العبد ( والجواب ) قوله الآية متروكة الظاهر ، قلنا : لا نسلم وبيانه من وجوه ( الأول ) أن الإسلام عرض قائم بالقلب وأنه لا يبقى زمانين فقوله ( واجعلنا مسلمين لك ) أى اخلق هذا المرض فينا فى الزمان المستقبل دائماً ، وطلب تحصيله فى الزمان المستقبل لا يتنافى حصوله فى الحال (الثانى) أن يكون المراد منه الزيادة فى الإسلام كقوله ( ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم ، والذين اعتدوا زادهم هدى ) وقال إبراهيم ( ولكن ليطمئن قلبى ) فكأنهما دعواه بزيادة اليقين والتصديق ، وطلب الزيادة لا يتنافى حصول الأصل فى الحال ( الثالث ) أن الإسلام إذا أطلق يفيد الإيمان والاعتقاد ، فأما إذا أضيف بحرف اللام كقوله ( مسلمين لك ) فالمراد بالاجتماع له والالتحاق والرضا بكل ما قدر وترك المنازعة فى أحكام الله تعالى وأصنعيته ، فلقد كانا عارفين مسلمين لكن لعله بقى فى قلوبهما نوع من المنازعة الحاصلة بسبب البشرية فأراد أن يزيل الله ذلك عنهما بالكلية ليحصل لهما مقام الرضا بالقضاء على سبيل الكمال ، فثبت بهذه الوجوه أن الآية ليست متروكة الظاهر ، قوله : يجعل الجعل على الحكم بذلك ، قلنا : هذا مدفوع من وجوه :

( أحدها ) أن الموصوف إذا حصلت الصفة له فلا قائمة فى الصفة ، وإذا لم يكن المطلوب

بالدعاء هو مجرد الوصف وجب حمله على تحصيل الصفة ، ولا يقال وصفه تعالى بذلك ثناء ومدح وهو مرغوب فيه ، قلنا نعم لكن الرغبة في تحصيل نفس الشيء أكثر من الرغبة في تحصيل الوصف به والحكم به ، فكان حمله على الأول أولى ( وثالثها ) أنه متى حصل الاسلام فيها فقد استحقا التسمية بذلك واقه تعالى لا يجوز عليه الكذب ، فكان ذلك الوصف حاصلًا وأى فائدة في طلبه بالدعاء . ( وثالثها ) أنه لو كان المراد به التسمية لوجب أن كل من سمي إبراهيم مسلماً جاز أن يقال جعله مسلماً أما قوله نجعل ذلك على قدر الإلطف ، قلنا : هذا أيضاً مدفوع من وجوه ( أحدها ) أن لفظ الجمل مضاف إلى الاسلام نصرفه عنه إلى غيره ترك للظاهر ( وثالثها ) أن تلك الإلطف قد فعلها الله تعالى وأوجدها وأخرجها إلى الوجود على مذهب المعتزلة ، فطلبها يكون طلباً لتحصيل الحاصل وأنه غير جائز ( وثالثها ) أن تلك الإلطف إما أن يكون لها أثر في ترجيح جانب الفعل على الترك أولاً يكون فإن لم يكن لها أثر في هذا الترجيح لم يكن ذلك لطفًا وإن كان لها أثر في الترجيح فنقول : متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب وذلك لأن مع حصول ذلك القدر من الترجيح إما أن يجب الفعل أو يمتنع أو لا يجب ولا يمتنع ، فإن وجب فهو المطلوب ، وإن امتنع فهو مانع لا مرجع ، وإن لم يجب ولا يمتنع فحينئذ يمكن وقوع الفعل معه تارة ولا وقوعه أخرى فاختصاص وقت الوقوع بالوقوع إما أن يكون لانضمام أمر إليه لاجله تميز ذلك الوقت بالوقوع أو ليس كذلك فإن كان الأول كان المرجح بمجموع اللطف مع هذه الضميمة الزائدة فلم يكن لهذا اللطف أثر في الترجيح أصلاً وقد فرضناه كذلك هذا خلف ، وإن كان الثاني لزم رجحان أحد طرفي المسكن المساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال ، ثبت أن القول بهذا اللطف غير معقول ، قوله : الدلائل العقلية دلت على امتناع وقوع فعل العبد بخلق الله تعالى وهو فضل المدح والدم ، قلنا إنه معارض يسؤال العلم وسؤال الداعي على ما تقدم تقريره مراراً وأطواراً واقه أهل .

واعلم أن السؤال المشهور في هذه الآية من أنها لما كانتا مسلمين فكيف طلبا الاسلام ؟ قد أدرجناه في هذه المسئلة وذكرنا عنه أجوبة شافية كافية والحمد لله على ذلك ، ثم إن الذي يدل من جهة العقل على أن صيورتهم مسلمين له سبحانه لا يكون إلا منه سبحانه وتعالى ما ذكرنا أن القدرة الصالحة للاسلام هل هي صالحة لتركه أم لا ؟ فإن لم تكن صالحة لتركه فذلك القدرة موجبة لخلق تلك القدرة الموجبة فيهما جعلهما مسلمين ، وإن كانت صالحة لتركه فهو باطل ومع تسليم إمكانية ما المقصود حاصل أما بطلانه فلأن الترك عبارة عن بقاء الشيء على عبيه الأصل والعدم نفي محض فيستحيل أن يكون للقدرة فيه أثر ولأنه عدم باق والباقي لا يكون متعلق بالقدرة فثبت بهذا أنه لا فائدة على ذلك الدم المستمر ، فإذا لا قدرة إلا على الوجود فالقدرة غير صالحة إلا للوجود ، وأما أن بتقدير تسليم كون القدرة صالحة للوجود والعدم فالمقصود حاصل ، فلأن تلك القدرة الصالحة لا تختص بطرف الوجود إلا للمرجح ، ويجب انتهاء المرجحات إلى فعل الله تعالى قطعاً للتسلسل ، وعند حصول

المرجع من الله تعالى يجب وقوع الفعل ، فثبت أن قوله ( ربنا واجعلنا مسلمين لك ) هو الذي يصحح على قوانين الدلائل العقلية .

( المسألة الثانية ) قوله ( ربنا واجعلنا مسلمين لك ) يفيد الحصر أى تكون مسلمين لك لا لغيرك وهذا يدل على أن كمال سعادة العبد في أن يكون مسلماً لأحكام الله تعالى وقضائه وقدره ، وأن لا يكون ملتفت الخاطر إلى شيء سواه ، وهذا هو المراد من قول إبراهيم عليه السلام في موضع آخر ( فانهم عدو لى إلا رب العالمين ) ثم هنا قولان ( أحدهما ) ( ربنا واجعلنا مسلمين لك ) أى موحد بن محضين لا نعيد إلا إياك ( والثاني ) قائمين بجميع شرائع الإسلام وهو الأوجه لمعومه .

( المسألة الثالثة ) أما إن العبد لا يخاطب الله تعالى وقت الدعاء إلا بقوله : ربنا فسيأتى بيانه إن شاء الله تعالى في تفسير قوله ( وقال ربكم ادعوني أستجب لكم ) في شرائع الدعاء .

أما قوله تعالى ( ومن ذريتنا أمة مسلمة لك ) فالمعنى : واجعل من أولادنا ( من ) التبعية وخص بعضهم لأنه تعالى أعلمهما أن في ذريتهما الظالم بقوله تعالى ( لا ينال عهدي الظالمين ) ومن الناس من قال أراد به العرب لأنهم من ذريتهما ، و ( أمة ) قيل هم أمة محمد صلى الله عليه وسلم بدليل قوله ( وابعث فيهم رسولا منهم ) وههنا سوالات :

( السؤال الأول ) قد بينا أن قوله ( لا ينال عهدي الظالمين ) كما يدل على أن في ذريته من يكون ظالماً فكذلك يوجد فيهم من لا يكون ظالماً ، فاذن كون بعض ذريته أمة مسلمة صار معلوماً بتلك الآية فما الفائدة في طلبه بالدعاء مرة أخرى ؟ .

( الجواب ) تلك الدلالة ما كانت قاطعة ، والشفيق بسوء الظن مولع .

( السؤال الثاني ) لم خص ذريتهما بالدعاء أليس أن هذا يجري مجرى البخل في الدعاء ؟ .

( والجواب ) الذرية أحق بالشفقة والمصلحة قال الله تعالى ( قوا أنفسكم وأهليكم ناراً ) ولأن أولاد الأنبياء إذا صلحوا صلح بهم غيرهم وتابهم على الخيرات ، ألا ترى أن المتقدمين من العلماء والكبراء إذا كانوا على السداد كيف يتسبون إلى سداد من وراءهم .

( السؤال الثالث ) الظاهر أن الله تعالى لو رد هذا الدعاء لصرح بذلك الرد فلماذا يصرح بالرد علمنا أنه أجابه إليه ، وحينئذ يتوجه الإشكال ، فإن في زمان أجداد محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن أحد من العرب مسلماً ، ولم يكن أحد سوى العرب من ذرية إبراهيم واسماعيل عليهما السلام .

( والجواب ) قال الفصيح : أنه لم يزل في ذريتهما من يعبد الله وحده ولا يشرك به شيئاً ، ولم تزل الرسل من ذرية إبراهيم ، وقد كان في الجاهلية : زيد بن عمرو بن نفيل ، وقس بن ساعدة ، ويقال عبد المطلب بن هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعامر بن الظرب كانوا على دين الإسلام يقررون بالإيداء والإعادة ، والثواب والعقاب ، ويوحدون الله تعالى ، ولا يأكلون الميتة ، ولا يعبدون الأوثان .

أما قوله تعالى ( وأرنا مناسكتنا ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) في ( أرنا ) قولان ( الأول ) معناه علمنا شرائع حجتنا إذ أمرتنا ببناء البيت لتجسده وتدعوا الناس إلى حجه ، فعلنا شرائعه وما ينبغي لنا أن تأتيه فيه من عمل وقول مجاز هذا من رؤية العلم قال الله تعالى ( ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ، ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل ) ( الثاني ) أظهرها لأحينا حتى نراها . قال الحسن : إن جبريل عليه السلام أرى إبراهيم المناسك كلها حتى بلغ هرات ، فقال : يا إبراهيم أعرفت ما أريك من المناسك ؟ قال نعم فسميت هرات فلما كان يوم النحر أراد أن يزور البيت عرض له إبليس فسد عليه الطريق ، فأمره جبريل عليه السلام أن يرميه بسبع حصيات ففعل فذهب الشيطان ثم عرض له في اليوم الثاني والثالث والرابع كل ذلك بأمره جبريل عليه السلام برمي الحصيات .

وهنا قول ثالث وهو أن المراد العلم والرؤية معا . وهو قول القاضي لأن الحج لا يتم إلا بأمر وبعضها يعلم ولا يرى ، وبعضها لا يتم الغرض منه إلا بالرؤية فوجب حمل اللفظ على الأمرين جميعاً وهذا ضعيف لأنه يقتضي حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز معا وأنه جائز ، فبقى القول المعتبر وهو القولان الأولان ، فمن قال بالقول الثاني قال : أن المناسك هي المواقف والمواضع التي يقام فيها شرائع الحج كمنى وعرفات والمزدلفة ونحوها ، ومن قال بالأول قال : أن المناسك هي أعمال الحج كالطواف والسعي والوقوف .

( المسألة الثانية ) النسك هو التعبد يقال للعباد ناسك ثم سمي الذبيح ناسكاً والذبيحة نسكاً وسعى أعماله الحج مناسك . قال عليه السلام « خذوا عن مناسكتكم لعل لا ألفاكم بعد عامي هذا » والمواضع التي تقام فيها شرائع الحج تسمى : مناسك أيضاً ويقال المناسك بفتح السين بمعنى الفعل وبكسر السين بمعنى المواضع ، كالمسجد والمشرق والمغرب ، قال الله تعالى ( لكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه ) قرئ بالفتح والكسر ، وظاهر الكلام يدل على الفعل ، وكذلك قوله عليه السلام « خذوا عن مناسكتكم » أمرهم بأن يتعلموا أفعالها في الحج لا أنه أراد : خذوا عن مواضع نسككم إذا عرفت هذا فنقول إن حملنا المناسك على مناسك الحج فإن حملناها على الأفعال فالإرادة لتعريف تلك الأعمال ، وإن حملناها على المواضع فالإرادة لتعريف البقاع ومن المفسرين من حمل المناسك على الذبيحة فقط وهو خطأ لأن الذبيحة إنما تسمى نسكاً لدخولها تحت التعبد ، ولذلك لا يسمون ما يذبح للأكل بذلك فما لأجله سميت الذبيحة نسكاً وهو كونه عملاً من أعمال الحج قائم في سائر الأعمال فوجب دخول الكل فيه وإن حملنا المناسك على ما يرجع إليه أصل هذه اللفظة من العبادة والتعبد إلى الله تعالى ، والازم لما برضيه وجعل ذلك عاماً لكل ما شرعه الله تعالى لإبراهيم عليه السلام فقوله ( وأرنا مناسكتنا ) أي علمنا كيف نعبدك ، وأين نعبدك وبماذا نتقرب إليك حتى نخدمك به كما يخدم العبد مولاه .

( المسألة الثالثة ) قرأ ابن كثير وأبو عمرو في بعض الروايات ( أرنا ) بأسكان الراء في كل القرآن ، ووافقهما حاصم وابن عامر في حرف واحد ، في حم السجدة ( أرنا الذين أضلانا ) وقرأ أبو عمرو في بعض الروايات الظاهرة عنه باختلاس كسرة الراء من غير إشباع في كل القرآن ، والباقون بالكسرة مقبحة ، وأصله أرنا بالهمزة المكسورة فقلت كسرة الهمزة إلى الراء وحذفت الهمزة وهو الإختيار لأن أكثر القراء عليه ، ولأنه سقطت الهمزة فلا ينبغي أن تسكن الراء لتلا يحذف بالكلمة وتذهب الدلالة على الهمزة ، وأما التسكين فعلى حذف الهمزة وحركتها وعلى التشبيه بما سكن كقولهم : غلد وكبد ، وأما الإختلاس فطلب الخفة وبقاء الدلالة على حذف الهمزة .

أما قوله ( وتب علينا ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) احتج من جوز الذنب على الإنبياء بهذه الآية قال : لأن التوبة مشروطة بتقدم الذنب ، فلولا تقدم الذنب وإلا لسكان طلب التوبة طلباً للحال ، وأما المعقولة فقالوا : إنا نجوز الصغيرة على الإنبياء فكانت هذه التوبة توبة من الصغيره ، ولقائل أن يقول : إن الصغائر قد صارت مكفرة بواب فاعلموا وإذا صارت مكفرة فالتوبة عنها محال ، لأن تأثير التوبة في إزالتها وإزالة الزائل محال .

وهنا أجوبة أخر تصلح لمن جوز الصغائر لمن لم يجوزها ، وهي من وجوه (أولها) يجوز أن يأتي بصورة التوبة تشدداً في الإنصراف عن المعصية ، لأن من تصور نفسه بصورة التادم العازم على التحرز الشديد ، كان أقرب إلى ترك المعاصي ، فيسكون ذلك لعلفاً داعياً إلى ترك المعاصي ، ( وثانيها ) أن العبد وإن اجتهد في طاعة ربه فإنه لا ينفك عن التقصير من بعض الوجوه : إما على سبيل الممر ، أو على سبيل ترك الأولى ، فكان هذا الدعاء لأجل ذلك ( وثالثها ) أنه تعالى لما أعلم إبراهيم عليه السلام أن في ذريته من يكون ظالماً عاصياً ، لاجرم سأل ههنا أن يجعل بعض ذريته أمة مسلمة ، ثم طلب منه أن يوفق أولئك العصاة المذنبين للتوبة فقال ( وتب علينا ) أى على المذنبين من ذريتنا ، والآب المشفق على ولده إذا أذنب ولده فاعتذر الوالد عنه فقد يقول أجرمت وعصيت وأذنبت فأقبل عذري ويكون مراده : إن ولدى أذنب فأقبل عذره ، لأن ولد الإنسان يجرى مجرى نفسه ، والذي يقوى هذا التأويل وجوه (الأول) ما حكى الله تعالى في سورة إبراهيم أنه قال ( واجنبي وبني أن نعبد الأصنام رب إنهم أضلن كثيراً من الناس فمن تبني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم ) فيحتمل أن يكون المعنى : ومن عصاني فإنك قادر على أن تتوب عليه إن تاب ، وتغفر له ماسلف من ذنوبه ( الثاني ) ذكر أن في قراءة عبد الله : وأرهم مناسكهم وتب عليهم ، ( الثالث ) أنه قال علفاً على هذا ( ربنا وإيعك فهم رسولنا منهم ) ( الرابع ) تأولوا قوله تعالى ( ولقد خلقناكم ثم صورناكم ) يجعل خلقه إياه خلقاً لهم إذ كانوا منه ، فكذلك لا يبعد أن يكون قوله ( أرنا مناسكنا ) أى أر ذريتنا .

( المسألة الثانية ) احتج الأصحاب بقوله ( وتب علينا ) على أن فعل العبد خلق الله تعالى قالوا لأنه عليه السلام طلب من الله تعالى أن يتوب عليه ، فلو كانت التوبة مخلوقة للعبد ، لكان طلبها من الله تعالى محالاً وجهاً ، قالت المعتزلة : هذا معارض بما أن الله تعالى طلب التوبة منا . فقال ( يا أيها الذين آمنوا اتوبوا إلى الله توبة نصوحاً ) ولو كانت فعلاً لله تعالى ، لكان طلبها من العبد محالاً وجهاً ، وإذا ثبت ذلك حمل قوله ( وتب علينا ) على التوفيق وفعل الاطاف أو على قبول التوبة من العبد ، قال الأصحاب الترجيح معنا لأن دليل العقل يعضد قولنا من وجوه ( أولها ) أنه متى لم يخلق الله تعالى داعية موجهة للتوبة استحصال التوبة ، فكانت التوبة من الله تعالى لامن العبد ، وتقرير دليل الداعي قد تقدم غير مرة ( وثانيها ) أن التوبة على مالمحصه الشيخ الغزالي رحمه الله : عبارة عن مجموع أمور ثلاثة مرتبة علم وحال وعمل ، فالعلم أول والحال ثان وهو موجب العلم والعمل ثالث وهو موجب الحال ، أما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب ، يتولد من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوت المنفعة وحصول المضرة وهذا التألم هو المسمى بالندم ثم يتولد من هذا الندم صفة تسمى : إرادة ولها تعلق بالحال والماضي والمستقبل ، أما تعلقه بالحال فهو الترك للذنوب الذي كان ملائماً له ، وأما بالاستقبال فبالعزم على ترك ذلك الفعل المفقوت للمحسوب إلى آخر العمر وأما في الماضي فتبلاً في ما فات بالجبر والقضاء إن كان قابلاً للجبر فالعلم هو الأول وهو مطلع هذه الخيرات وأعلى بهذا العلم الإيمان واليقين فان الإيمان عبارة عن التصديق بأن الذنوب سيوم مهلكة واليقين عبارة عن تأكيد هذا التصديق وانتفاء الفسك عنه واستيلائه على القلب ، ثم إن هذا اليقين مهما استولى على القلب اشتعل نار الندم فيتألم به القلب حيث يهصر بإشراق نور الإيمان أنه صار محجوباً عن محبوه كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فرأى محبوه قد أشرف على الهلاك فتشتعل نيران الحب في قلبه فيتولد من تلك الحالة إرادته للانتهاض للتدارك إذا عرفت هذا فنقول : إن ترتب الفعل على الإرادة ضروري لأن الإرادة المجازمة الحالية عن المعامض لا بد وأن يترتب عليها الفعل وترتب الإرادة على تألم القلب أيضاً ضروري ، فان من تألم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكروه لا بد وأن يحصل في قلبه إرادة النفع وترتب ذلك الألم على العلم بكون ذلك الشيء جالباً للمضار ، ودفعاً للنافع أيضاً أمر ضروري ، فكل هذه المراتب ضرورية فكيف تحصل تحت الاختبار والتكلف .

يقى أن يقال الداخلة تحت التكليف هو العلم ، إلا أن فيه أيضاً إشكالا ، لأن ذلك العلم إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً ، فان كان ضرورياً لم يكن داخلاً تحت الاختبار والتكليف أيضاً ، وإن كان نظرياً فهو مستنتج عن العلوم الضرورية فجميع تلك العلوم الضرورية المنتجة للعلم النظرى الأول . إما أن يكون كافياً في ذلك الانتاج أو غيره كاف ، فان كان كافياً كان ترتب ذلك العلم النظرى المستنتج أولاً على تلك العلوم الضرورية واجباً ، والذي يجب ترتبه على ما يكون



خارجا عن الاختيار ، كان أيضاً خارجا عن الاختيار ، وإن لم يكن كافياً فلا بد من شيء آخر بذلك الآخر إن كان من العلوم الضرورية فهو إن كان حاصلًا فإلذى فرضناه غير كاف وقد كان كافياً ، هذا خلف ، وإن كان من العلوم النظرية افتقر أول العلوم النظرية إلى علم نظرى آخر قبله فلم يكن أول العلوم النظرية أولاً للعلوم النظرية ، وهذا خلف . ثم الكلام فى ذلك الأول كافياً قبله فيلزم التسلسل وهو محال ، ثبت بما ذكرنا آخر أن قوله تعالى ( وتب علينا ) محمول على ظاهره ، وهو الحق المطابق للدلائل العقلية وأن سائر الآيات المعارضة لهذه الآية أولى بالتأويل .

أما قوله ( إنك أنت التواب الرحيم ) فقد تقدم ذكره .

( النوع الثالث ) قوله ( ربنا وابعث فيهم رسولا منهم ) واعلم أنه لاشبهة فى أن قوله ( ربنا وابعث فيهم رسولا ) يريد من أراد بقوله ( ومن ذريتنا أمة مسلمة لك ) لأنه المذكور من قبل ووصفه لذريته بذلك لا يلىق إلا بأمة محمد صلى الله عليه وسلم فعطف عليه بقوله تعالى ( ربنا وابعث فيهم رسولا منهم ) وهذا الدعاء يفيد كمال حال ذريته من وجهين ( أحدهما ) أن يكون فيهم رسول يكمل لهم الدين والشرح ويدهوم إلى ما يشتهون به على الإسلام ( والثاني ) أن يكون ذلك المبعوث منهم لا من غيرهم لوجوه ( أحدها ) ليكون معلمهم ورتبهم فى المزم والدين أعظم ، لأن الرسول والمرسل إليه إذا كانا معاً من ذريته ، كان أشرف لطلبة إذا أجيب إليها ( وثانيها ) أنه إذا كان منهم فأنهم يعرفون مولده ومشأه فيقرب الأمر عليهم فى معرفة صدقه وأمانته ( وثالثها ) أنه إذا كان منهم كان أحرص الناس على خيرهم وأشفق عليهم من الأجانبى لو أرسل إليهم ، إذا ثبت هذا فنقول : إذا كان مراد إبراهيم عليه السلام عمارة الدين فى الحال وفى المستقبل ، وكان قد غلب على ظنه أن ذلك إنما يتم ويكمل بأن يكون القوم من ذريته حسن منه أن يريد ذلك ليجتمع له بذلك نهاية المراد فى الدين وينضاف إليه السرور العظيم بأن يكون هذا الأمر فى ذريته لأن لا عز ولا شرف أعلى من هذه الرتبة ، وأما إن الرسول هو محمد صلى الله عليه وسلم فيدل عليه وجوه ( أحدها ) إجماع المفسرين وهو حجة ( وثانيها ) ما روى عنه عليه السلام أنه قال وأنا دعوة إبراهيم وبشارة عيسى ، وأراد بالدعوة هذه الآية ، وبشارة عيسى عليه السلام ما ذكر فى سورة الصف من قوله ( مبشراً برسول يأتي من بعدى اسمه أحمد ) ( وثالثها ) أن إبراهيم عليه السلام إنما دعا بهذا الدعاء بمكة لذريته الذين يكونون بها وبما حولها ولم يبعث الله تعالى إلى من بمكة وما حولها إلا محمداً ﷺ .

وهنا سؤال وهو أنه يقال : ما الحكمة فى ذكر إبراهيم عليه السلام مع محمد صلى الله عليه وسلم فى باب الصلاة حيث يقال : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم ؟

وأجابوا عنه من وجوه ( أولها ) أن إبراهيم عليه السلام لما دعا لمحمد عليه السلام حيث قال ( ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ) فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه له :

قضى الله تعالى عنه حقه بأن أجرى ذكره على السنة أمته إلى يوم القيامة (وثانها) أن إبراهيم عليه السلام سأل ذلك ربه بقوله ( واجعل لي لسان صدق في الآخرين ) يعنى ابق لي نداء حسناً في أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فأجابه الله تعالى إليه وقرن ذكره بذكر حبيبه إبقاء للثناء الحسن عليه في أمته ( وثانها ) أن إبراهيم كان أب الملة لقوله ( ملة أبيكم إبراهيم ) ومحمد كان أب الرحمة ، وفي قراءة ابن مسعود ( التي أول بالمؤمنين من أنفسهم وهو أب لهم ) وقال في قصته ( بالمؤمنين رؤوف رحيم ) وقال عليه السلام « إنما أنا لكم مثل الوالد » يعنى في الرأفة والرحمة فلما وجب لكل واحد منهم حق الأبوة من وجه قرب بين ذكرهما في باب الثناء والصلاة (ورابعها) أن إبراهيم عليه السلام كان منادى الشريعة في الحج ( وأذن في الناس بالحج ) وكان محمد عليه السلام منادى الدين ( سمعنا منادياً ينادى للإيمان ) لجمع الله تعالى بينهما في الذكر الجليل .

واعلم أنه تعالى لما طلب بمثة رسول منهم إليهم ، ذكر لذلك الرسول صفات ( أولها ) قوله ( يتلو عليهم آياته ) وفيه وجهان ( الأول ) أنها الفرقان الذى أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم لأن الذى كان يتلو عليهم ليس إلا ذلك فوجب حمله عليه ( الثانى ) يهود أن تكون الآيات هى الأحكام الدالة على وجود الصانع وصفاته سبحانه وتعالى ، ومعنى تلاوته إياها عليهم : أنه كان يذكّرهم بها ويدهمهم إليها ويعلمهم على الإيمان بها ( وثانها ) قوله ( ويعلمهم الكتاب ) والمراد أنه يأمرهم بتلاوة الكتاب ويعلمهم معاني الكتاب وحقائقه ، وذلك لأن التلاوة مطلوبة لوجوه : منها بقاء لفظها على السنة أهل التوازن فيبقى معصوماً عن التحريف والتصحيف ومنها أن يكون لفظه ونظمه معجراً لمحمد صلى الله عليه وسلم ، ومنها أن يكون في تلاوته نوع عبادة وطاعة ، ومنها أن تكون قراءته في الصلوات وسائر العبادات نوع عبادة ، فهذا حكم التلاوة إلا أن الحكمة العظمى والمقصود الأشرف تعلّم ما فيه من الدلائل والأحكام ، فإن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى ونوراً لما فيه من المعاني والحكم والأسرار ، فلما ذكر الله تعالى أولاً أمر التلاوة ذكر بعده تعلّم حقائقه وأسراره فقال ( ويعلمهم الكتاب ) . ( الصفة الثالثة ) من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم قوله ( والحكمة ) أى ويعلمهم الحكمة . واعلم أن الحكمة هى : الإصابة في القول والعمل ، ولا يسمى حكماً إلا من اجتمع له الأمران وقيل : أصلها من أحكمت الشيء أى رددته ، فكأن الحكمة هى التى ترد عن الجمل والخطأ وذلك إنما يكون بما ذكرنا من الإصابة في القول والفعل ، ووضع كل شيء موضعه . قال القفال : وغير بعض الفلاسفة عن الحكمة بأنها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية . واختلف المفسرون في المراد بالحكمة هنا على وجوه ( أحدها ) قال ابن وهب قلت لمالك : ما الحكمة ؟ قال معرفة الدين ، والفقهاء فيه ، والاتباع له ( وثانها ) قال الشافعى رضى الله عنه : الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهو قول قتادة ، قال أصحاب الشافعى رضى الله عنه : والدليل عليه أنه تعالى ذكر تلاوة الكتاب أولاً وتعليمه ثانياً ثم عطف عليه الحكمة

فوجب أنه يكون المراد من الحكمة شيئاً عارجاً عن الكتاب ، وليس ذلك إلا سنة الرسول عليه السلام ، فإن قيل : لم لا يبرز حمله على تعليم الدلائل العقلية على التوحيد والعدل والنبوة ؟ قلنا : لأن المقول مستقبلة بذلك لحمل هذا اللفظ على مالا يستفاد من الشرع أولى ( وثالثها ) الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل ، وهو مصدر بمعنى الحكم ، كالقعدة والجلسة ، والمنى : يعلمهم كتابك الذي تنزله عليهم ، وفصل أنفيتك وأحكامك التي تعلمه إياها ، ومثال هذا : الخير والخيرة ، والمذرو والمذرة ، والغل والغلة ، والذل والذلة ( ورابعها ) يعلمهم الكتاب أراد به الآيات الحكمة ( والحكمة ) أراد بها الآيات المتشابهات ( وخامسها ) يعلمهم الكتاب أى يعلمهم ما فيه من الأحكام ( والحكمة ) أراد بها أنه يعلمهم حكمة تلك الشرائع وما فيها من وجوه المصالح والمنافع ، ومن الناس من قال : الكل صفات الكتاب كأنه تعالى وصفه بأنه آيات ، وبأنه كتاب ، وبأنه حكمة ( الصفة الرابعة ) من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم : قوله ( ويركهم ) واعلم أن حال الإنسان في أمرين ( أحدهما ) أن يعرف الحق لذاته ( والثاني ) أن يعرف الخير لأجل العمل به ، فإن أهل بشىء من هذين الأمرين لم يكن طاهراً عن الرذائل والنقص ، ولم يكن زكياً عنها ، فلما ذكر صفات الفضل والسكال أردفها بذكر التزكية عن الرذائل والنقص ، فقال ( ويركهم ) واعلم أن الرسول لا قدرة له على التصرف في بواطن المكلفين ، وبتقدير أن تحصل له هذه القدرة لكنه لا يتصرف فيها وإلا لكان ذلك الزكاء حاصلًا فيهم على سبيل الجبر لا على سبيل الإختيار ، فاذن هذه التزكية لها تفسيران ( الأول ) ما يفعله سوى التلاوة وتعليم الكتاب والحكمة ، حتى يكون ذلك كالسبب لطهارتهم ، وتلك الأمور ما كان يفعله عليه السلام من الوعد والایعاد ، والوعظ والتذكير ، وتكرير ذلك عليهم ، ومن التشييت بأمر الدنيا إلى أن يؤمنوا ويصلحوا ، فقد كان عليه السلام يفعل من هذا الجنس أشياء كثيرة ليقوى بها دواعيهم إلى الإيمان والعمل الصالح ، ولذلك مدحه تعالى بأنه على خلق عظيم ، وأنه أوفى مكارم الأخلاق ( الثاني ) يركهم ، يشهد لهم بأنهم أذكاء يوم القيامة إذا شهد على كل نفس بما كسبت ، كنزكية المزيك الشهود ، والاول أجود لأنه أدخل في مشاكلة مراده بالدعاء ، لأن مراده أن يتكامل لهذه الذرية الفوز بالجنة ، وذلك لا يتم إلا بتعليم الكتاب والحكمة ، ثم بالترغيب الشديد في العمل والتهريب عن الاخلال بالعمل وهو التزكية ، هذا هو الكلام المخلص في هذه الآية ، وللمفسرين فيه عبارات ( أحدها ) قال الحسن : يركهم : يظهرهم من شركهم ، فدلّت الآية على أنه سيكون في ذرية إسماعيل جهال لا حكمة فيهم ولا كتاب ، وأن الشرك ينجمهم ، وأنه تعالى يبعث فيهم رسولا منهم يظهرهم ويجهلهم حكاه الأرض يمد جهلهم ( وثانيها ) التزكية هي الطاعة لله والاخلاص عن ابن عباس ( وثالثها ) ويركهم عن الشرك وسائر الأرجاس ، كقوله ( ويحل لهم الطبيات ويحرم عليهم الخبائث ) واعلم أنه عليه السلام لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله تعالى فقال ( إنك أنت العزيز الحكيم ) والعزيز :

وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَا  
فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ (١٣٠)

هو القادر الذي لا يغلِب ، والحكيم هو العالم الذي لا يجعل شيئاً ، وإذا كان عالماً قادراً كان ما يفعله صواباً ومبرراً عن العبث والسفه ، ولولا كونه كذلك لما صح منه إجابة الدعاء ولا بعثة الرسل ، ولا إزال الكتاب ، وأعلم أن العزيز من صفات الذات إذا أريد اقتداره على الأشياء وامتناعه من المعصم والذلة ، لأنه إذا كان منزها عن الحاجات لم تلحقه ذلة المحتاج ، ولا يجوز أن يمنع من مراده حتى يلحقه احتضام ، فهو عزيز لا محالة ، وأما الحكيم فإذا أريد به معنى العلم فهو من صفات الذات ، فإذا أريد بالعزة كمال العزة وهو الإمتناع من استيلاء الغير عليه ، وأريد بالحكمة أفعال الحكمة لم يكن العزيز والحكيم من صفات الذات بل من صفات الفعل والفرق بين هذين النوعين من الصفات وجوه ( أحدها ) أن صفات الذات أزلية ، وصفات الفعل ليست كذلك ، ( وثانيها ) أن صفات الذات لا يمكن أن تصدق نقاضها في شيء من الأوقات ، وصفات الفعل ليست كذلك ( وثالثها ) أن صفات الفعل أمور نسبية يعتبر في تحققها صدور الآثار عن الأفعال ، وصفات الذات ليست كذلك ، واحتج النظام على أنه تعالى غير قادر على القبيح بأن قال : الإله يجب أن يكون حكيماً لذاته ، وإذا كان حكيماً لذاته لم يكن القبيح مقدوراً ، والحكمة لذاتها تنافي فعل القبيح فالإله يستحيل منه فعل القبيح ، وما كان محال لم يكن مقدوراً ، إنما قلنا : الإله يجب أن يكون حكيماً لأنه لو لم يجب ذلك لجاز تبديله بنقيضه فحينئذ يلزم أن يكون الإله إلهاً مع عدم الحكمة وذلك بالاتفاق محال ، وأما أن الحكمة تنافي فعل السفه فذلك أيضاً معلوم بالبدية ، وأما أن مستلزم المنافي تنافي فعلهم بالبدية ، فإذا كان الإلهية لا يمكن تقريرها مع فعل السفه ، وأما أن المحال غير مقدور فينب ، فثبت أن الإله لا يقدر على فعل القبيح .

( والجواب عنه ) أما على مذهبتنا فليس شيء من الأفعال سفهاً منه فزال السؤال والله أعلم .

قوله تعالى ( ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ولقد اصطفينا في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين ) .

اعلم أن الله تعالى يمد أن ذكر أمر إبراهيم عليه السلام وما أجراه على يده من شرائف شراثة التي ابتلاه بها ، ومن بناء بيته وأمره ببيع عباد الله إليه وما جله الله تعالى عليه من الحرص على مصالح عباده ودعائه بالخير لهم ، وغير ذلك من الأمور التي سلف في هذه الآية السالفة عجب الناس فقال ( ومن يرغب عن ملة إبراهيم ) والإيمان بما أتى من شراثة فكان في ذلك توسيع اليهود والنصارى ومشركي العرب لأن اليهود إنما يفتخرون به ويروصلون بالوصلة التي بينهم وبينه

من نسب إسرائيل ، والنصارى فافتخارهم ليس بيبى وهو منتسب من جانب الآم إلى إسرائيل ، وأما قريش فإنهم إنما تناولوا خير في الجاهلية بالبيت الذى بناه فصاروا لذلك يدعون إلى كتاب الله ، وسائر العرب وهم المدنانيون فرجعهم إلى إسماعيل وهم يقتخرون على القحطانيين باسمعيل بما أعطاه الله تعالى من النبوة ، فرجع عند التحقيق افتخار السكلى إبراهيم عليه السلام ، ولما ثبت أن إبراهيم عليه السلام هو الذى طلب من الله تعالى بعثة هذا الرسول في آخر الزمان وهو الذى تضرع إلى الله تعالى في تحصل هذا المقصود ، فالمجيب عن أعظم مفاسده وفوائده الانتساب إلى إبراهيم عليه السلام ثم إنه لا يقوم بالرسول الذى هو دعوة إبراهيم عليه السلام ، وطلوبه بالتضرع لاشك أن هذا مما يستحق أن يتعجب منه .

أما قوله ( ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ) ففيه مسائل :  
( المسألة الأولى ) يقال : رغبت من الأمر إذا كرهته ، ورغبت فيه إذا أردته ( ومن ) الأول استفهام بمعنى الإنكار ، والثانية بمعنى الذى ، قال صاحب الكشف ( من سفه ) في محل الرفع على البدل من الضمير في يرغب وإنما صح البدل لأن من يرغب غير موجب كقولك : هل جارك أحد إلا زيد .

( المسألة الثانية ) لفتايل أن يقول هنا سؤال وهو أن المراد بملة إبراهيم هو الملة التى جاء بها محمد عليه السلام لأن المقصود من الكلام ترغيب الناس في قبول هذا الدين فلا يظنوا إنما يقال : إن هذه الملة عين ملة إبراهيم في الأصول والفروع ، أو يقال : هذه الملة هى تلك الملة في الأصول أعنى التوحيد والنبوة ورعاية مكارم الأخلاق ، ولكنهما يختلفان في فروع الشرائع وكيفية الأعمال .

( أما الأول ) فباطل لأنه عليه السلام كان يدعى أن شرعه نسخ بكل الشرائع ، فكيف يقال هذا الشرع هو عين ذلك الشرع .

( وأما الثانى ) فهو لا يفيد المطلوب لأن الإعتراف بالأصول أعنى التوحيد والعدل ومكارم الأخلاق والمعاد لا يقتضى الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فكيف يتمسك بهذا الكلام في هذا المطلوب .

وسؤال آخر وهو أن محمداً صلى الله عليه وسلم لما اعترف بأن شرع إبراهيم منسوخ ، ولم يفظ الملة يتناول الأصول والفروع ، فيلزم أن يكون محمد عليه الصلاة والسلام راعياً أيضاً عن ملة إبراهيم فيلزم ما أزم عليهم .

( وجوابه ) أنه تعالى لما حكي عن إبراهيم عليه السلام أنه تضرع إلى الله تعالى وطلب منه بعثة هذا الرسول ونصرته وتأييده ونشر شريعته ، عبر عن هذا المعنى بأنه ملة إبراهيم فلما سلم اليهود والنصارى والعرب كون إبراهيم عليه السلام محمداً في مقاله ، وجب عليهم الاعتراف بنبوة

هذا الشخص الذي هو مطلوب إبراهيم عليه السلام .

قال السائل : إن القول ماسلوا أن إبراهيم طلب مثل هذا الرسول من الله تعالى ، وإنما محمد عليه الصلاة والسلام روى هذا الخبر عن إبراهيم عليه السلام لينبئ على هذه الرواية الزام أنه يجب عليهم الإقرار بنبوته محمد عليه السلام ، فإذا لا تثبت نبوته مالم تثبت هذه الرواية ، ولا تثبت هذه الرواية مالم تثبت نبوته ، فيفضى إلى الدور وهو ساقط ، سلنا أن القوم سلوا صحة هذه الرواية لكن ليس في هذه الرواية إلا أن إبراهيم طلب من الله تعالى أن يبعث رسولا من ذريته وذرية إسماعيل ، فكيف القطع بأن ذلك الرسول هو هذا الشخص ؟ فلعله شخص آخر سيحيى بعد ذلك ، وإذا جاز أن تتأخر إجابة هذا الدعاء بمقدار ألفي سنة ، وهو الزمان الذي بين إبراهيم وبين محمد عليهما السلام ، فلم لا يجوز أن تتأخر بمقدار ثلاثة آلاف سنة حتى يكون المطلوب بهذا الدعاء شخصاً آخر سوى هذا الشخص المأمين ؟

( والجواب عن السؤال الأول ) لعل التوراة والإنجيل شاهدان بصحة هذه الرواية ، ولولا ذلك لكان اليهود والنصارى من أشد الناس مسارعة إلى تكذيبه في هذه الدعوى ( وعن الثاني ) أن المعتقد في إثبات نبوته عليه السلام : ظهور المعجز على يده ، وهو القرآن وإخباره عن الغيوب التي لا يعلمها إلا النبي مثل هذه الحكايات ، ثم إن هذه الحجة تجري مجرى المؤكد للبصود والمطلوب والله تعالى أعلم .

( المسألة الثالثة ) في انتصاب ( نفسه ) قولان ( الأول ) لأنه مفعول قال للمريد : سفه لازم ، وسفه متد ، وعلى هذا القول وجوه ( الأول ) انتنها واستخف بها ، وأصل السفه الحقبة ، ومنه زمام سفيه ، والدليل عليه ما جاء في الحديث « الكبر أن تسفه الحق وتغصص الناس » وذلك أنه إذا رغب عما لا يرغب عنه عاقل قط فقد بالغ في إزالة نفسه وتمجيها ، حيث غالف بها كل نفس ماقلة ( والثاني ) قال الحسن : إلا من جهل نفسه وخسر نفسه ، وحقيقته أنه لا يرغب عن ملة إبراهيم إلا من جهل فلم يفكر فيها ، فيستدل بما يحمده فيها من آثار الصنعة على وحدانية الله تعالى وعلى حكمته ، فيستدل بذلك على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ( والثالث ) أهلك نفسه وأوقبها عن أبي عبيدة ( والرابع ) أضل نفسه ( القول الثاني ) أن نفسه ليست مفعولا وذكروا على هذا القول وجوها ( الأول ) أن نفسه نصب بنزع الخافض تقديره سفه في نفسه ( والثاني ) أنه نصب على التفسير من القراء . ومعناه سفه نفساً ثم أضاف وتقديره إلا السفه ، وذكر النفس تأكيذاً يقال : هذا الأمر نفسه والمقصود منه المبالغة في سفيه ( الثالث ) قرئ ( إلا من سفه نفسه ) بتشديد الفاء ثم إنه تعالى لما حكم بسفاهة من رغب عن ملة إبراهيم عليه السلام بين السبب فقال ( ولقد أصفيناه في الدنيا ) والمراد به أنا إذا اخترناه للرسالة من دون سائر الخلقية ، وعرفناه الملة التي هي جامعة للتوحيد والعدل والشرائع والإمامة الباقية إلى قيام الساعة ثم أضيف إليه حكم الله تعالى فشره الله

## إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (١٣١) .

بهذا القلب الذى فيه نهاية الجلالة لمن نالها من ملك من ملوك البشر فكيف من نالها من ملك الملوك والشرائع فليحقق كل ذى لب وعقل أن الراغب عن ملته فهو سفيه ، ثم بين أنه فى الآخرة عظيم المنزلة ليرغب فى مثل طريقته لينال مثل تلك المنزلة ، وقيل فى الآية تقديم وتأخير وتقديره : ولقد اصطفتياه فى الدنيا والآخرة وإنه لمن الصالحين ، وإذا صح الكلام من غير تقديم وتأخير كان أول قال الحسن : من الذين يستوجبون الكرامة وحسن الثواب على كرم الله تعالى .  
قوله تعالى ( إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين ) .

اعلم أن هذا النوع الخامس من الأمور التى حكها الله عن إبراهيم عليه السلام وفيه مسائل :  
( المسألة الأولى ) موضع ( إذ ) نصب وفى حامله وجهان ( الوجه الأول ) أنه نصب باصطفتياه أى اصطفتياه فى الوقت الذى قال له ربه أسلم ، فكأنه تعالى ذكر الاصطفاء ثم عقبه بذكر سبب الاصطفاء ، فكأنه لما أسلم نفسه لعبادة الله تعالى وخضع لها وانقاد علم تعالى من حاله أنه لا يتغير على الاوقات وأنه مستمر على هذه الطريقة وهو مع ذلك مطهر من كل الذنوب فمعد ذلك اختاره للرسالة واختصه بها لأنه تعالى لا يختار للرسالة إلا من هذا حاله فى البدء والعاقبة ، فأسلامه لله تعالى وحسن إجابته منطوق به فإن قيل قوله ( ولقد اصطفتياه ) إخبار عن النفس وقوله ( إذ قال له ربه أسلم ) إخبار عن المانبة فكيف يعقل أن يكون هذا النظم واحداً ؟ قلنا : هذا من باب الالتفات الذى ذكرناه مراراً ( الثانى ) أنه نصب باظهار اذكر كأنه قيل : اذكر ذلك الوقت ليعلم أنه المصطفى الصالح الذى لا يرغب عن مله مثله :

( المسألة الثانية ) اختلفوا فى أن الله تعالى متى قال له أسلم ؟ ومفصلاً الإشكال أنه إنما يقال له أسلم فى زمان لا يكون مسلماً فيه قبل كان إبراهيم عليه السلام غير مسلم فى بعض الأزمنة يقال له فى ذلك الزمان أسلم ؟ قالوا كثرون على أن الله تعالى إنما قال ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ ، وذلك عند استدلاله بالكوكب والقمر والشمس ، وإطلاعه على أمارات الحدوث فيها ، وإحاطته بانتقارها إلى مدبر يخالفها فى الجسمية وأمارات الحدوث ، فلما عرف ربه قال له تعالى ( أسلم قال أسلمت لرب العالمين ) لأنه لا يجوز أن يقول له ذلك قبل أن عرف ربه ويحتمل أيضاً أن يكون قوله ( أسلم ) كان قبل الاستدلال ، فيكون المراد من هذا القول لا نفس القول بل دلالة الدليل عليه على حسب مذاهب العرب فى هذا كقول الشاعر :

استدل الخوض وقال قطنى مهلاً رويداً قد ملأت يبنى

وأصدق دلالة منه قوله تعالى ( أم أنزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم بما كانوا به يشركون ) لجمل دلالة البرهان كلاماً ، ومن الناس من قال : هذا الأمر كان بعد النبوة ، وقوله ( أسلم ) ليس المراد

وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ  
فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾

منه الإسلام والإيمان بل أمور آخر (أحدهما) الانقياد لأمر الله تعالى، والمشاركة إلى تلقيها بالقبول، وترك الإعراض بالقلب واللسان، وهو المراد من قوله (ربنا واجعلنا مسلمين لك) (وثانيها) قال الأصم (أسلم) أى أخلص عبادتك واجعلها سليمة من الشرك وملاحظة الأغيار (وثالثها) استقم على الإسلام واثبت على التوحيد كقوله تعالى (فاعلم أنه لا إله إلا الله) (ورابعها) أن الإيمان صفة القلب والإسلام صفة الجوارح، وأن إبراهيم عليه السلام كان عارفا بالله تعالى بقلبه وكلمه الله تعالى بعد ذلك بعمل الجوارح والأعضاء بقوله (أسلم).

قوله تعالى (وصى بها إبراهيم بنه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون).

اعلم أن هذا هو النوع السادس من الأمور المستحسنة التى حكها الله عن إبراهيم وفيه مسائل:  
(المسألة الأولى) قرأ نافع وابن عامر (وأوصى) بالآلف وكذلك هو فى مصاحف المدينة والشام والباقيون بغير ألف بالتشديد وكذلك هو فى مصاحفهم والمعنى واحد إلا أن فى (وصى) دليل مبالغة وتكثير.

(المسألة الثانية) الضمير فى (بها) إلى أى شيء يعود؟ فيه قولان (الأول) أنه عائد إلى قوله (أسلمت لرب العالمين) على تأويل الكلمة والجملة، ونحوه رجوع الضمير فى قوله (وجعلها كلمة باقية) إلى قوله (إني أراها عما تعبدون إلا الذى فطرنى) وقوله (كلمة باقية) دليل على أن التأنيث على تأويل الكلمة (القول الثانى) أنه عائد إلى الله فى قوله (ومن يرغب عن ملة إبراهيم) قال القاضى وهذا القول أول من الأول من وجهين (الأول) أن ذلك غير مصرح به ورد الإخبار إلى المصرح بذكره إذا أمكن أول من رده إلى المدلول والمفهوم (الثانى) أن الملة أجمع من تلك الكلمة ومعلوم أنه ما وصى ولده إلا بما يجمع فيهم الفلاح والفوز بالآخرة، والشهادة وحدها لا تقتضى ذلك.

(المسألة الثالثة) اعلم أن هذه الحكاية اشتملت على دقائق مرغية فى قبول الدين (أحدها) أنه تعالى لم يقل وأمر إبراهيم بنه بل قال: وصام ولفظ الوصية أؤكد من الأمر، لأن الوصية عند الخوف من الموت، وفى ذلك الوقت يكون احتياط الإنسان لدينه أشد وأتم، فإذا عرف أنه عليه السلام فى ذلك الوقت كان مهتما بهذا الأمر متقدداً فيه، كان القول إلى قبوله أقرب (وثانيها) أنه عليه السلام خصص بنه بذلك، وذلك لأن شفقة الرجل على أبنائه أكثر من شفقة على غيرهم فلما خصهم بذلك فى آخر عمره، علمنا أن اهتمامه بذلك كان أشد من اهتمامه بغيره (وثالثها) أنه



أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَٰهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُنْصَلُونَ عَنْهَا فَاعْمَلُوا ﴿١٣٤﴾

عمم بهذه الوصية جميع بنيه ولم يخص أحدا منهم بهذه الوصية ، وذلك أيضاً يدل على شدة الاهتمام (ورأبها) أنه عليه السلام أطلق هذه الوصية غير مقيدة بزمان معين ومكان معين ، ثم نجرم أبلغ الزجر عن أن يموتوا غير مسلمين ، وذلك يدل أيضاً على شدة الاهتمام بهذا الأمر (وغامسها) أنه عليه السلام ما مزج بهذه الوصية وصية أخرى ، وهذا يدل أيضاً على شدة الاهتمام بهذا الأمر ، ولما كان إبراهيم عليه السلام هو الرجل المشهود له بالفضل وحسن الطريقة وكال السيرة ، ثم عرف أنه كان في نهاية الاهتمام بهذا الأمر ، عرف حيثئذ أن هذا الأمر أولى الأمور بالاهتمام ، وأجراها بالرعاية ، فهذا هو السبب في أنه خص أهله وأبنائه بهذه الوصية ، وإلا فلعلم من حال إبراهيم عليه السلام أنه كان يدعو الكل أبداً إلى الإسلام والدين .

أما قوله (ويعقوب) ففيه قولان (الأول) وهو الأشهر : أنه معطوف على إبراهيم ، والمعنى أنه وصى كوصية إبراهيم (والثاني) قرئ . (ويعقوب) بالنصب عطفاً على بنيه ، ومعناه : وصى إبراهيم بنيه ، وناقضه يعقوب ، أما قوله (يا بني) فهو على إضمار القول عند البصريين ، وعند الكوفيين يتعلق بوصى لأنه في معنى القول ، وفي قراءة أبي وابن مسعود : أن يا بني .  
أما قوله (اصطفى لكم الدين) فالمراد أنه تعالى استخلصه بأن أقام عليه الدلائل الظاهرة الجليلة ودعاكم إليه ومنعكم عن غيره .

أما قوله (فلا تموتن إلا وأنتن مسلمون) فالمراد بعمهم على الإسلام ، وذلك لأن الرجل إذا لم يأمن الموت في كل طريقة عين ، ثم إنه أمر بأن يأتي بالشيء قبل الموت صار مأموراً به في كل حال لأنه يخشى إن لم يبادر إليه أن تعاجله المنية فيفوته الظفر بالنتيجة ويخاف الهلاك فيصير مدخلات نفسه في الخطر والنور .

قوله تعالى (أم كنتم شهداء) إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون ، تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تصالون عما كانوا يعملون .

اعلم أنه تعالى لما حكي عن إبراهيم عليه السلام أنه بالغ في وصية بنيه في الدين والإسلام ، ذكر عقبيه أن يعقوب وصى بنيه بذلك تأكيداً للحجة على اليهود والنصارى ، ومبالغة في البيان وفيه مسائل :

( المسألة الأولى ) اعلم أن ( أم ) معناها معنى حرف الاستفهام ، أو حرف العطف ، وهي تشبه من حروف العطف « أو » وهي تأتي على وجهين : متصلة بما قبلها ومنقطعة منه ، أما المتصلة فاعلم أنك إذا قلت : أزيد عندك أم عمرو ؟ فانت لا تعلم كون أحدهما عنده فتسأل هل أحد هذين عندك فلا جرم كان جوابه لا أو نعم ، أما إذا علمت كون أحد هذين الرجلين عنده لكنتك لا تعلم أن الساكن عنده زيد أو عمرو فتسأل عن التبيين قلت أزيد عندك أم عمرو ؟ أي أعلم أن أحدهما عندك لكن أهو هذا أو ذاك ؟ وأما المنقطعة فقالوا : إنها بمعنى « بل » مع همزة الاستفهام ، مثله : إذا قال إنما لابل أم شاء ، فكأن قائل هذا الكلام سبق بصره إلى الأشخاص فقدر أنها لابل فأخبر على مقتضى ظنه أنها لابل ، ثم جاءه الشك وأراد أن يضرب عن ذلك الخبر وأن يستقيم أنها هل هي شاء أم لا ، فالاضراب عن الأول هو معنى « بل » والاستفهام عن أنها شاء هو المراد بهمزة الاستفهام ، فقولك : إنما لابل أم شاء جار مجرى قولك : إنما لابل أم شاء فقولك : أمي شاء كلام مستأنف غير متصل بقوله : إنما لابل ، وكيف وذلك قد وقع الاضراب عنه بخلاف المتصلة فإن قولك : أزيد عندك أم عمرو ؟ بمعنى أيهما عندك ولم يكن « ما » بعد « أم » منقطعة عما قبله بدليل أن عمراً قرين زيد وكفى دليلاً على ذلك أنك تميز عن ذلك باسم مفرد فتقول : أيهما عندك ؟ وقد جاء في كتاب الله تعالى من النوعين كثير ، أما المتصلة فقوله تعالى ( أأنتم أشد خلقاً أم السماء بناها ) وضع سمكها أي أيكأ أشد ، وأما المنقطعة فقوله تعالى ( ألم ، تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ، أم يقولون افتراء ) والله أعلم بل يقولون افتراء ، فدل على الاضراب عن الأول والاستفهام عما بعده ، إذ ليس في الكلام معنى ، أي كإمكان في قولك : أزيد عندك أم عمرو ؟ ومن لا يحقق من المفسرين يقولون إن « أم » هنا بمنزلة الهمزة وذلك غير صحيح لما ذكرنا أن « أم » هذه المنقطعة : تميز معنى بل ، إذا عرفت هذه المقدمة فتقول « أم » في هذه الآية منفصلة أم متصلة ؟ فيه قولان ( الأول ) أنها منقطعة عما قبلها ، ومعنى الهمزة فيها الإنكار أي : بل ما كنتم شهداء ، والشهداء جمع شهود بمعنى الحاضرين أي ما كنتم حاضرين عند ما حضر يعقوب الموت ، والمخاطب مع أهل الكتاب ، كأنه تعالى قال لهم فيما كانوا يزعمون من أن الدين الذي هم عليه دين الرسل : كيف تتأيدون ذلك وأنتم تشهدون وصايا الأنبياء بالدين ولو شهدتم ذلك لتركتم ما أنتم عليه من الدين ولو غيتم في دين محمد صلى الله عليه وسلم الذي هو نفس ما كان عليه إبراهيم عليه السلام ويعقوب وسائر الأنبياء عليهم السلام بعده .

فإن قيل : الاستفهام على سبيل الإنكار إنما يتوجه على كلام باطل ، والمحكي عن يعقوب

في هذه الآية ليس كلاما باطلا بل حقاً ، فكيف يمكن صرف الاستفهام على سبيل الإنكار إليه ؟ قلنا : الاستفهام على سبيل الإنكار متعلق بمجرد ادعائهم الحضور عند وفاته هذا هو الذي أنكره الله تعالى . فاما ما ذكره بعد ذلك من قول يعقوب عليه السلام ( ما تعبدون من بعدى ) فهو كلام مفصل بل كأنه تعالى لما أنكر حضورهم في ذلك الوقت شرح بعد ذلك كيفية تلك الوصية ( القول الثاني ) في أن ( أم ) في هذه الآية متصلة ، وطريق ذلك أن يقدر قبلها محذوف كأنه قيل : أتدعون على الأنبياء اليهودية ، أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت ؛ يعني إن أوائلكم من بني إسرائيل كانوا مشاهدين له إذ دعا بنيه إلى ملة الإسلام والتوحيد ، وقد هلمت ذلك لما لكم تدعون على الأنبياء مام منه برآء .

أما قوله ( إذ قال لبيه ) فقيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) قال القفال قوله ( إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبيه ) أن ( إذ ) الأول وقت الشهداء ، والثانية وقت الحضور .  
( المسألة الثانية ) الآية دالة على أن شفقة الأنبياء عليهم السلام على أولادهم كانت في باب الدين ومنهم مصروقة إليه دون غيره .

أما قوله ( ما تعبدون من بعدى ) فقيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) لفظة ( ما ) لغیر العقلاء فكيف أطلقه في المعبود الحق ؟ .  
وجوابه من وجهين ( الأول ) أن ( ما ) عام في كل شيء . والمعنى أى شيء تعبدون ( والثاني ) قوله ( ما تعبدون ) كقولك عند طلب الحد والرسم : ما الإنسان ؟  
( المسألة الثانية ) قوله ( من بعدى ) أما قوله ( قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق ) فقيه مسائل :

( المسألة الأولى ) هذه الآية تمسك بها فريقان من أهل الجمل ( الأول ) المقلدة قالوا : إن أبناء يعقوب اكتفوا بالتقليد ، وهو عليه السلام ما أنكره عليهم فدل على أن التقليد كاف ( الثاني ) التلمية . قالوا لا طريق إلى معرفة الله إلا بتعليم الرسول والامام والدليل عليه هذه الآية . فانهم لم يقولوا : نعبد الإله الذي دل عليه العقل بل قالوا : نعبد الإله الذي أنت تعبده وآباك يعبدونه وهذا يدل على أن طريق المعرفة هو التعلم .

( والجواب ) كما أنه ليس في الآية دلالة على أنهم عرفوا الإله بالدليل العقلي ، فليس فيها أيضاً دلالة على أنهم ما أنفروا بالإله إلا على طريقة التقليد والتعليم ، ثم ان القول بالتقليد والتعليم لما بطل بالدليل علنا أن إيمان القوم ما كان على هذه الطريقة بل كان حاصله على سبيل الاستدلال ، أنصى ما في الباب أن يقال فلم لم يذكروا طريقة الاستدلال .  
( والجواب ) عنه من وجوه ( أولها ) أن ذلك أخصر في القول من شرح صفات الله تعالى

بتوحيده وعليه وقدرته وعدله ( وثانيها ) أنه أقرب إلى سكوت نفس يعقوب عليه السلام فكانهم قالوا : لسننا نجري الإلحاح مثل طريقتك فلا خلاف منا عليك فيها نبيده ونخلص العبادة له ( وثالثها ) لعل هذا إشارة إلى ذكر الدليل على وجود الصانع على ما ذكره الله تعالى في أول هذه السورة في قوله ( يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم ) وهنا مرادهم بقولهم ( نعبدهم ) وإله آبائكم ( أى : نعبد الإله الذى دل عليه وجودك ووجود آبائك وعلى هذا الطريق يكون ذلك إشارة إلى الاستدلال لا إلى التقليد .

( المسألة الثانية ) قال القفال : روى بعض التفسير أن يعقوب عليه السلام لما دخل مصر رأى أهلها يعبدون التيران والأوثان تخاف على بنيهم بعد وفاته ، فقال لهم هذا القول تمرصاً لهم على الفسك بعبادة الله تعالى . وحكى القاضى عن ابن عباس : أن يعقوب عليه السلام جمعهم إليه عند الوفاة . وهم كانوا يعبدون الأوثان والتيران ، فقال : يا بني فاعبدون من بعدى ؟ قالوا : نعبد إلهك وإله آبائك ثم قال القاضى : هذا يعبد لوجهين ( الأول ) أنهم يادروا إلى الاعتراف بالتوحيد مبادرة من تقدم منه العلم واليقين ( الثانى ) أنه تعالى ذكر في الكتاب حال الأسباط من أولاد يعقوب وأهم كانوا قوما صالحين وذلك لا يليق بمألهم .

( المسألة الثالثة ) قوله ( إبراهيم وإسماعيل وإحماق ) عطف بيان لأبائك قال القفال وقيل أنه قدم ذكر إسماعيل على إحماق لأن إسماعيل كان أسن من إحماق .

( المسألة الرابعة ) قال الشافعى رضى الله عنه : الأخوة والأخوات للأب والأم أو للأب لا يسقطون بالجد وهو قول عمر وعثمان وعلى وعبد الله بن مسعود وزيد رضى الله عنهم وهو قول مالك وأبي يوسف ومحمد . وقال أبو حنيفة : أنهم يسقطون بالجد وهو قول أبو بكر الصديق وابن عباس وعائشة رضى الله عنهم ، ومن التابعين قول الحسن وطاوس وعطاء ، أما الأولون وهم الذين يقولون : أنهم لا يسقطون بالجد فلمهم قولان ( أحدهما ) أن الجد خير الأمرين : إما المقامعة معهم أو تلك جميع المال ، ثم الباقى بين الأخوة والأخوات للذكر مثل حظ الأنثيين وهذا مذهب زيد ابن ثابت وقول الشافعى رضى الله عنه ( والثانى ) أنه بمنزلة أحد الأخوة مالم تنقصه المقامعة من السدس فان نقصته المقامعة من السدس أعطى السدس ولم ينقص منه شئ . واحتج أبو حنيفة على قوله بأن الجد أب والأب يحجب الأخوات والأخوة فيلزم أن يحجبهم الجد ، وإنما قلنا إن الجد أب للآية والأثر . أما الآية فأتان هذه الآية وهى قوله تعالى ( نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإحماق ) فأطلق لفظ الأب على الجد .

فان قيل فقد أطلقه في العم وهو إسماعيل مع أنه بالاتفاق ليس بأب . قلنا : الاستعمال دليل الحقيقة ظاهراً ترك العمل به في حق العم لدليل قام فيه فبقي في الباقى حجة الآية الثانية قوله تعالى مخبراً عن يوسف عليه السلام ( واتبعته ملة أبائى إبراهيم وإحماق ويعقوب ) .

وأما الآخر فما روى عطاة عن ابن عباس أنه قال: من شاء لاعنته عند الحجر الأسود، إن الجدد أب، وقال أيضاً: ألا لا يتق الله زيد بن ثابت يجعل ابن الإبن ابناً ولا يجعل أب الأب أباً، وإذا ثبت أن الجدد أب وجب أن يدخل تحت قوله تعالى (وورثه أبواه فلاجه الثلث) في استحقاق الجدد الثلثين دون الأخوة كما استحقه الأب دونهم إذا كان باقياً، قال الشافعي رضي الله عنه: لأنهم أن الجدد أب، والدليل عليه وجوه (أحدها) أنكم كما استدللتم بهذه الآيات على أن الجدد أب، فنحن نستدل على أنه ليس بأب بقوله تعالى (ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب) فإن الله تعالى ما أدخل يعقوب في بنيه لأنه مبرز عنهم، فلو كان الصاعد في الأبوة أباً لكان النازل في البنوة ابناً في الحقيقة، فلما لم يكن كذلك ثبت أن الجدد ليس بأب (وثانها) لو كان الجدد أباً على الحقيقة لما صح لمن مات أبوه وجده حتى أن بنى أن له أباً، كما لا يصح في الأب القريب ولما صنع ذلك علينا أنه ليس بأب في الحقيقة.

فإن قيل: اسم الأبوة وإن حصل في الكل إلا أن رتبة الأدنى أقرب من رتبة الأبعد فلذلك صح فيه النفي.

فلنا: لو كان الاسم حقيقة فهما جميعاً لم يكن الترتيب في الوجود سبباً لنفي اسم الأب عنه، (وثالثها) لو كان الجدد أباً على الحقيقة لصح القول بأنه مات وخلف أما وآباء كثيرين وذلك عالم يطلقه أحد من الفقهاء وأرباب اللغة والتفسير (ورابعها) لو كان الجدد أباً ولا شك أن الصحابة عارفون بالغة لما كانوا يختلفون في ميراث الجدد، ولو كان الجدد أباً لكانت الجدة أما، ولو كان كذلك لما وقعت الشبهة في ميراث الجدة حتى يحتاج أبو بكر رضي الله عنه إلى السؤال عنه، فهذه الدلائل دللت على أن الجدد ليس بأب (وغامسها) قوله تعالى (يوسمكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) فلو كان الجدد أباً لكان ابن الابن ابناً لا محالة فكان يلزم بمقتضى هذه الآية حصول الميراث لابن الابن مع قيام الابن، ولما لم يكن كذلك علينا أن الجدد ليس بأب، فأما الآيات التي تمسكت بها في بيان أن الجدد أب فالجواب عن وجه التمسك بها من وجوه (أولها) أنه قرأ (وإله إبراهيم) بطرح آياتك إلا أن هذا لا يقدح في الغرض لأن القراءة العادة لا ترفع القراءة المتوازنة، بل الجواب أن يقال إنه أطلق لفظ الأب على الجدد وعلى العم وقال عليه الصلاة والسلام في العباس «هذا بقية آبائي» وقال «ردوا على أبي» فدلنا ذلك على أنه ذكره على سبيل المجاز، والدليل عليه ما قدمنا أنه يصح نفي اسم الأب عن الجدد، ولو كان حقيقة لما كان كذلك، وأما قول ابن عباس فأما أطلق الاسم عليه نظراً إلى الحكم الشرعي لا إلى الاسم القوي لأن اللغات لا يقع الخلاف فيها بين أرباب اللسان والله أعلم.

أما قوله تعالى (إله واحد) فهو بدل (إله آبائك) كقوله (بالناصية ناصية كاذبة) أو على الاختصاص، أي تريد بالله آبائك وإله واحد، أما قوله (ونحن له مسلمون) فقيه وجوه (أحدها)

أنه حال من فاعل نعيد أو من مفعوله لرجوع الماء إليه في ( له ) ( وثانيها ) يجوز أن تكون جملة معطوفة على نعيد ( وثالثها ) أن تكون جملة اعتراضية مؤكدة ، أى ومن حالنا أنا له مسلمون مخلصون للتوحيد أو مخلصون .

أما قوله تعالى ( تلك أمة قد خلت ) فهو إشارة إلى من ذكرهم الله تعالى في الآية المتقدمة ، وهم إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وبنوه الموحدون و ( الأمة ) الصنف ( خلت ) سلفت وعضت وانقرضت ، والمعنى أني اقتضعت عليكم أخبارهم وما كانوا عليه من الإسلام والدعوة إلى الاسلام فليس لكم نفع في سيرتهم دون أن تفعلوا ما فعلوه ، فإن أنتم فعلتم ذلك اتفغنم وإن أبيتم لم تقتنعوا بأفعالهم ، والآية دالة على مسائل :

( المسألة الأولى ) الآية دالة على بطلان التقليد ، لأن قوله ( لها ما كسبت ) يدل على أن كسب كل أحد يختص به ولا ينتفع به غيره ، ولو كان التقليد جائزاً لكان كسب المتبوع نافعا للتابع ، فكانه قال : ( إنى ماذكرت حكاية أحوالهم طلباً منكم أن تقلدوهم ، ولكن لتنبؤوا على ما يلزمكم فتستدلوا وتعلموا أن ما كانوا عليه من الملة هو الحق .

( المسألة الثانية ) الآية دالة على ترغيبهم في الإيمان ، واتباع محمد عليه الصلاة والسلام ، وتغذيرهم من مخالفته .

( المسألة الثالثة ) الآية دالة على أن الأبناء لا يثابرون على طاعة الآباء بخلاف قول اليهود من أن صلاح آبائهم ينفعهم ، وتحقيقه ما روى عنه عليه السلام أنه قال « يا صفية عمة محمد يافاطمة بنت محمد ، اتنو في يوم القيامة بأعمالكم لا بأسيابكم فإنى لا أخفى حكم من الله شيئاً » وقال « ومن أبغى به عمله لم يسرع به نسبه » وقال الله تعالى ( فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون ) وقال تعالى ( ليس بأمانيك ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوءاً يجز به ) وكذلك قوله تعالى ( ولا تكسب كل نفس إلا نفسها ولا تزر وازرة وزر أخرى ) وقال ( فإن تولوا فإنيما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم ) .

( المسألة الرابعة ) الآية تدل على بطلان قول من يقول : الأبناء يهذبون بكفر آبائهم ، وكان اليهود يقولون : إنهم يهذبون في النار لكفر آبائهم باتخاذ المعجل ، وهو قوله تعالى ( وقالوا لن نمسنا النار إلا أياماً معدودة ) وهى أيام عبادة المعجل فين الله تعالى بطلان ذلك .

( المسألة الخامسة ) الآية دالة على أن العبد مكتسب وقد اختلف أهل السنة والمعتزلة في تفسير الكسب . أما أهل السنة فقد اتفقوا على أنه ليس معنى كون العبد مكتسباً دخول شيء من الأعراض بقدرته من العدم إلى الوجود ، ثم بعد اتفاقهم على هذا الأصل ذكروا لهذا الكسب ثلاث تفسيرات ( أحدها ) وهو قول الأشعرى رضى الله عنه أن القدرة صفة متعلقة بالمقدور من غير تأثير القدرة في المقدور ، بل القدرة والمقدور حصلتا بخلق الله تعالى ، كما أن العلم والمعلوم حصلتا بخلق الله تعالى ، لكن الشيء الذى حصل بخلق الله تعالى وهو متعلق القدرة الحادث هو الكسب ( وثانيها )

أن ذات الفعل توجد بقدرة الله تعالى ، ثم يحصل لذلك الفعل وصف كونه طاعة أو عصية وهذه الصفة حاصلة بالقدرة الحادثة . وهو قول أبي بكر الباقلاني ( وثالثها ) أن القدرة الحادثة والقدرة القديمة ، إذا تعلقتا بمقدور واحد وقع المقدور جمعا ، وكأنه فعل العبد وقع بإعانة الله ، فهذا هو الكسب وهذا يبرى إلى أبي إسحق الأسفرائيني لأنه يروى عنه أقوال الكسب والفعل الواقع بالمعين . أما القائلون بأن القدرة الحادثة مؤثرة ، فهم فريقان ( الأول ) الذين يقولون بأن القدرة مع الداعي توجب الفعل فأنه تعالى هو الخالق للكل . بمعنى أنه سببها وتعالى هو الذي وضع الأسباب المؤدية إلى دخول هذه الأفعال في الوجود والعبد هو المكتسب بمعنى أن المؤثر في وقوع فعله هو القدرة والداعية القائمتان به ، وهذا مذهب إمام الحرمين رحمه الله تعالى اختاره في الكتاب الذي سماه بالنظامية ويقرّب قول أبي الحنين البصري منه وإن كان لا يصرح به .

الفريق الثاني من المعتزلة ، وهم الذين يقولون : القدرة مع الداعي لا توجب الفعل ، بل العبد قادر على الفعل والتترك متمكن منهما ، إن شاء فعل وإن شاء ترك ، وهذا الفعل والكسب ، قالت المعتزلة للأشعري : إذا كان مقدور العبد واقعا مخلوق الله تعالى ، فإذا خلقه فيه : استحال من العبد أن لا يتصف في ذلك الوقت بذلك الفعل ، وإذا لم يخلق فيه : استحال منه في ذلك الوقت أن يتصف به . وإذا كان كذلك لم يكن البتة متمكنا من الفعل والتترك ، ولا معنى للقادر إلا ذلك ، فالعبد البتة غير قادر ، وأيضاً فهذا الذي هو مكتسب العبد . إما أن يكون واقعا بقدرة الله ، أو لم يقع البتة بقدرة الله ، أو وقع بالقدرة ممتما ، فإن وقع بقدرة الله تعالى لم يكن العبد فيه مؤثرا فكيف يكون مكتسبا له ؟ وإن وقع بقدرة العبد فهذا هو المطلوب . وإن وقع بالقدرة ممتما فهذا محال ، لأن قدرة الله تعالى مستقلة بالإيقاع ، فعند تعلق قدرة الله تعالى به ، فكيف يبقى لقدرة العبد فيه أثر ، وأما قول الباقلاني فضعيف ، لأن المحرم من المجلس في الدار المنصوبة ليس إلا شغل تلك الأحياء ، فهذا الفعل إن حصل بفعل الله تعالى فتفس المنهى عنه قد خلقه الله تعالى فيه وهذا هو عين تكليف ما لا يطاق ، وإن حصل بقدرة العبد فهو المطلوب ، وأما قول الأسفرائيني فضعيف لما بينا أن قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير ، فلا يبقى لقدرة العبد معها أثر البتة ، قال أهل السنة : كون العبد مستقلا بالإيجاد والخلق محال لوجوه ( أولها ) أن العبد لو كان موجداً لأفعاله ، لكان عالما بتفاصيل فعله ، وهو غير عالم بذلك التفاصيل ، فهو غير موجد لها ( وثانيها ) لو كان العبد موجداً لفعل نفسه ، لما وقع إلا ما أراد العبد ، وليس كذلك ، لأن الكافر يقصد تحصيل العلم فلا يحصل إلا الجهل ( وثانيها ) لو كان العبد موجداً لفعل نفسه لكان كونه موجداً لذلك الفعل زائداً على ذات ذلك الفعل وذات القدرة لأنه يمكن أن نقول ذات الفعل وذات القدرة مع الدهول عن كون العبد موجداً له ، والمقول غير المغفول عنه ، ثم تلك المرجعية ساذجة ، فإن كان حدوثها بالعبد لزم افتقارها إلى موجدية أخرى ، ولزم التسلسل وهو محال ، وإن كان الله

وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾

تعالى والآخر واجب الحصول عند حصول الموجدية فيلزم استناد الفعل إلى الله تعالى ، ولا يلزمنا ذلك في موجدية الله تعالى لأنه قديم ، فكانت موجديته قديمة ، فلا يلزم افتقار تلك الموجدية إلى موجدية أخرى .

هذا ملخص الكلام من الجانبين والمتازعات بين الفريقين في الألفاظ والمعاني كثيرة والله الهادي .  
قوله تعالى ( وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين ) .

اعلم أنه تعالى لما بين بالدلائل التي تقدمت صحة دين الإسلام حكى بهما أنواعاً من شبه المخالفين الطاعنين في الإسلام .

( الشبهة الأولى ) حكى عنهم أنهم قالوا ( كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا ) ولم يذكرنا في تقرير ذلك شبهة ، بل أصرروا على التقليد ، فأجابه الله تعالى عن هذه الشبهة من وجوه ( الأول ) ذكر جواباً إلزامياً وهو قوله ( قل بل ملة إبراهيم حنيفاً ) وتقرير هذا الجواب أنه إن كان طريق الدين التقليد فالأولى في ذلك اتباع ملة إبراهيم لأن هؤلاء المختلفين قد اتفقوا على صحة دين إبراهيم والأخذ بالمتفق أولى من الأخذ بالمختلف إن كان الممول في الدين على الاستدلال والنظر ، فقد قدمنا الدلائل ، وإن كان الممول على التقليد فالرجوع إلى دين إبراهيم عليه السلام وترك اليهودية والنصرانية أولى .

فإن قيل أليس أن كل واحد من اليهود والنصارى يدعى أنه على دين إبراهيم عليه السلام .  
فلنا : لما ثبت أن إبراهيم كان قاتلاً بالوحيد ، وثبت أن النصارى يقولون بالتثليث ، واليهود يقولون بالتشبيبة ، ثبت أنهم ليسوا على دين إبراهيم عليه السلام ، وأن عمداً عليه السلام لما دعا إلى التوحيد ، كان هو على دين إبراهيم .

ولنرجع إلى تفسير الألفاظ : أما قوله ( وقالوا كونوا هوداً أو نصارى ) فلا يجوز أن يكون المراد به التخيير ، إذ المعلوم من حال اليهود أنها لا تجوز اختيار النصرانية على اليهودية ، بل تزعم أنه كفر . والمعلوم من حال النصارى أيضاً ذلك بل المراد أن اليهود تدعو إلى اليهودية والنصارى إلى النصرانية ، فكل فريق يدعو إلى دينه ، ويذهب أنه الهدى فيه معنى قوله ( تهتدوا ) أى أنكم إذا فعلتم ذلك اهتديتم وصرتم على سنن الاستقامة . أما قوله ( بل ملة إبراهيم ) ففي انتصاب ملة أربعة أقوال ( الأول ) لأنه حط في المعنى على قوله ( كونوا هوداً أو نصارى ) وتقديره قالوا اتبعوا



اليهودية قل بل اتبعوا ملة إبراهيم ( الثاني ) على الحذف تصديره : بل تتبع ملة إبراهيم ( الثالث ) تقديره : بل نكون أهل ملة إبراهيم ، غذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه كقوله ( واسأل القرية ) أي أهلها ( الرابع ) التقدير : بل اتبعوا ملة إبراهيم ، وقرأ الأعرج ( ملة إبراهيم ) بالرفع أي ملته ملتنا ، أو ديننا ملة إبراهيم ، وبالجملة فأنت بالخيار في أن تجعله مبتدأ أو خبراً .

أما قوله ( حنيفاً ) ففيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) لاهل اللغة في الحنيف قولان ( الأول ) أن الحنيف هو المستقيم ، ومنه قيل للأعرج : أحنف ، تفاؤلاً بالسلاطة ، كما قالوا للدينغ : سليم ، وللبلسك : مغاظة ، قالوا : فكل من أسلم لله ولم يعرف عنه في شيء فهو حنيف ، وهو مروى عن محمد بن كعب القرظي ( الثاني ) أن الحنيف المسائل ، لأن الأحنف هو الذي يميل كل واحد من قدميه إلى الأخرى بأصابعها ، وتحنف إذا مال ، فالملئى أن إبراهيم عليه السلام حنف إلى دين الله ، أي مال إليه ، فقوله ( بل ملة إبراهيم حنيفاً ) أي مخالفاً لليهود والنصارى منحرفاً عنهما ، وأما المفسرون فذكروا عبارات ( أحدها ) قول ابن عباس والحسن ومجاهد : أن الحنيفية حج البيت ( وثانيها ) أنها اتباع الحق ، عن مجاهد ، ( وثالثها ) اتباع إبراهيم في شرائع التي هي شرائع الإسلام ( ورابعها ) إخلاص العمل وتقديره : بل تتبع ملة إبراهيم التي هي التوحيد عن الأصم قال القفال : وبالجملة فالحنيف أنب لمن دان بالإسلام كسائر ألقاب الديانات ، وأصله من إبراهيم عليه السلام .

( المسألة الثانية ) في نصب حنيفاً قولان ( أحدهما ) قول الزجاج أنه نصب على الحال من إبراهيم كقولك : رأيت وجه هند قائمة ( الثاني ) أنه نصب على القمع أراد بل ملة إبراهيم الحنيف فلما سقطت الألف واللام أتبع النكرة المعرفة فانقطع منه فانتصب ، فله نعمة السكونة .

أما قوله ( وما كان من المشركين ) ففيه وجوه ( أحدها ) أنه تنبيه على أن في مذهب اليهود والنصارى شركاء على ما ينهوا ، لأنه تعالى حكى عن بعض اليهود قولهم : عزيز بن الله ، والنصارى قالوا : المسيح ابن الله وذلك شرك ( وثانيها ) أن الحنيف اسم لمن دان بدين إبراهيم عليه السلام ومعلوم أنه عليه السلام أتى بشرائع مخصوصة ، من حج البيت والختان وغيرهما ، فمن دان بذلك فهو حنيف ، وكان العرب تدين بهذه الأشياء . ثم كانت تشرك ، فقبل من أجل هذا ( حنيفاً ) وما كان من المشركين ) وفظيره قوله ( حنفاً ) غير مشركين به ) وقوله ( وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ) قال القاضي الآية تدل على أن الواحد منا أن يحتج على غيره بما يجري مجرى المناقضة لقوله إلهامه وإن لم يكن ذلك حجة في نفسه لأن من المعلوم أنه عليه السلام لم يكن يحتج على نبيه بأمثال هذه الكلمات بل كان يحتج بالمعجزات الباهرة التي ظهرت عليه لكنه عليه السلام لما كان قد أقام الحجة بما أراح الله ثم وجد من معاندين مستمرين على باطلهم ، فعند ذلك أورد عليهم من الحجة ما يجانس

قُولُوا ءَامَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ  
وإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ  
النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (١١٣٦)

ما كانوا عليه فقال : إن كان الدين بالاتباع فالتفق عليه وهومة إبراهيم عليه السلام أولى بالاتباع  
ولغايت أن يقول : اليهود والنصارى إن كانوا معترفين بفضل إبراهيم ، ومقرين أن إبراهيم ما كان  
من القائلين بالتشبيه والتثليث ، امتنع أن يقولوا بذلك ، بل لا بد وأن يكونوا قائلين بالتنزيه  
والتوحيد ، ومنى كانوا قائلين بذلك لم يكن في دعوتهم إليه فائدة ، وإن كانوا منكربين فضل إبراهيم  
أو كانوا مقرين به ، لكنهم أنكروا كونه منسكرا للتجسيم والتثليث لم يكن ذلك متفقاً عليه فحينئذ  
لا يصح إلزام القول بأن هذا متفق عليه فكان الأخذ به أولى .

(والجواب) أنه كان معلوماً بالتوازن أن إبراهيم عليه السلام ما اثبت الولد لله تعالى فلما صح  
عن اليهود والنصارى أنهم قالوا بذلك ثبت أن طريقتهم مخالفة لطريقة إبراهيم عليه السلام .  
قوله تعالى ﴿ قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب  
والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له  
مسلمون ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما أجاب بالجواب الجدل أولاً ، ذكر بعده جواباً برهانياً في هذه الآية وهو :  
أن الطريق إلى معرفة نبوة الأنبياء عليهم السلام ظهور المعجز عليهم ، ولما ظهر المعجز على يد محمد  
صلى الله عليه وسلم وجب الاعتراف بنبوته والإيمان برسائته ، فإن تخصيص البعض بالقبول وتخصيص  
البعض بالرد يوجب المناقضة في الدلائل وأنه ممنوع عقلاً ، فهذا هو المراد من قوله ( قولوا آمنا بالله  
وما أنزل إلينا ) إلى آخر الآية ، وهذا هو الغرض الأصلي من ذكر هذه الآية ، فإن قيل : كيف  
يجوز الإيمان بإبراهيم وموسى وعيسى مع القول بأن شرائعهم منسوخة . قلنا : نحن نؤمن بأن كل  
واحد من تلك الشرائع كان حقاً في زمانه فلا يلزم منا المناقضة ، أما اليهود والنصارى لما اعترفوا  
بنبوة بعض من ظهر المعجز عليه ، وأنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مع قيام المعجز على يده ،  
فحينئذ يلزمهم المناقضة فظهر الفرق ، ثم نقول في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أن الله تعالى لما حكى عنهم أنهم قالوا ( كونوه دأ أوفنصارى ) ذكر وأفي مقابلته  
لرسول عليه السلام ( قل بل إله إبراهيم ) ثم قال لا منه ( قولوا آمنا بالله ) وهذا قول الحسن وقال القاضي  
قوله ( قولوا آمنا بالله ) يتناول جميع المكلفين ، أغنى النبي عليه السلام وأمنه ، والدليل عليه وجهان :

فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ  
فَسِيْكَفِيْكُمْ اللهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾

(أحدهما) أن قوله (قولوا) خطاب عام فيتناول الكل (الثاني) أن قوله (وما أنزل إلينا) لا يليق إلا به صلى الله عليه وسلم ، فلا أقل من أن يكون هو داخل فيه ، واحتج الحسن على قوله بوجوبين (الأول) أنه عليه السلام أمر من قبل بقوله (قل بل ملة إبراهيم) (الثاني) أنه في نهاية الشرف ، والظاهر إفراده بالخطاب .

(والجواب) أن هذه القرائن وإن كانت محتملة إلا أنها لا تبلغ في القوة إلى حيث تقتضي تخصيص عموم قوله (قولوا آمنا بالله) أما قوله (قولوا آمنا بالله) فأنما قدمه لأن الإيمان بالله أصل الإيمان بالشرائع ، فمن لا يعرف الله استحال أن يعرف نبيا أو كتابا . وهذا يدل على فساد مذهب التلمذية والمقلدة القائلين بأن طريق معرفة الله تعالى : الكتاب والسنة .

أما قوله (والأسباط) قال الخليل : السبط في بني إسرائيل كالقلبية في العرب ، وقال صاحب الكشف السبط ، الحفاد ، وكان الحسن والحسين سبطي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والأسباط : الحفدة وهم حفدة يعقوب عليه السلام وذراى أبنائه الإثني عشر

أما قوله (لا نفرق بين أحد منهم) ففيه وجهان (الأول) أنا لا تؤمن ببعض ونكفر ببعض ، فانا لو قلنا ذلك كانت المناقضة لازمة على الدليل وذلك غير جائز (الثاني) لا نفرق بين أحد منهم ، أى لا نقول : إنهم متفرون في أصول الديانات ، بل هم مجتمعون على الأصول التي هي الإسلام ، كما قال الله تعالى (شرح لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى ويعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) (والوجه الأول) أليق بسباق الآية .

أما قوله (ونحن له مسلمون) فالمنى إن إسلامنا لأجل طاعة الله تعالى لأجل الهوى ، وإذا كان كذلك فهو يقتضى أن متى ظهر المعجز وجب الإيمان به . فأما تخصيص بعض أصحاب المعجزات بالقبول ، والبعض بالرد ، فذلك يدل على أن المقصود من ذلك الإيمان ليس طاعة الله والالتقيا له ، بل أتباع الهوى والميل .

قوله تعالى (فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما هم في شقاق فسيفيكفهم الله وهو السميع العليم) .

اعلم أنه تعالى لما بين الطريق الواضح في الدين ، وهو أن يعترف الإنسان بنبوة من قامت الدلالة على نبوته . وأن يحترق في ذلك عن المناقضة : رغبهم في مثل هذا الإيمان فقال (فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا) .

من وجوه ( أحدهما ) أن المقصود منه التثبيت والمعنى : إن حصلوا ديناً آخر مثل دينكم ومساوياً له في الصحة والسادد فقد ائتمدوا ، لما استحال أن يوجد دين آخر يساوى هذا الدين في السداد استحال الانتهاء بغيره ونظيره قولك للرجل الذى تشير عليه : هذا هو الرأى والصواب فإن كان عندك رأى أصوب منه فاعمله وقد علمت أن لأصوب من رأيك ولكنك تريد تثبيت صاحبك وتوقيفه على أن مارأيت لأراى وراءه ، وإنما قلنا : إنه يستحيل أن يوجد دين آخر يساوى هذا الدين في السداد لأن هذا الدين مبنء على أن كل من ظهر عليه المعجز وجب الإعتراف بنبوته ، وكل ما غاير هذا الدين لابد وأن يشتمل على المناقضة ، والمتناقض يستحيل أن يكون مساوياً لغير المتناقض في السداد والصحة ( وثانيها ) أن المثل صلة في الكلام قال الله تعالى ( ليس كمثل شيء ) أى ليس كمرئىء ، وقال الشاعر : وصاليات ككنا يؤقين ، وكانت أم الإحنف ترقصه وتقول : والله لولا إحنف برجله ودقة في سافه من هزله ما كان منكم أحد كمثل

( رثائها ) أنكم آمنتُم بالفرقان من غير تصحيف وتحريف ، فإن آمنوا بمثل ذلك وهو التوراة من غير تصحيف وتحريف فقد ائتمدوا لأنهم يتصلون به إلى معرفة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ( ورابعها ) أن يكون قوله ( فإن آمنوا بمثل ما آمنتُم به ) أى فإن صاروا مؤمنين بمثل ما به صرتم مؤمنين فقد ائتمدوا ، فالتبثيل في الآية بين الإيمانين والتصديقين ، وروى محمد بن جرير الطبرى أن ابن عباس قال : لا تقولوا فإن آمنوا بمثل ما آمنتُم به فليس لله مثل ولكن قولوا فإن آمنوا بالذى آمنتُم به ، قال القاضى : لوجه ترك القراءة المتواترة من حيث يشكل المعنى ويلبس لأن ذلك إن جعله المرء مذهباً لزمه أن يغير تلاوة كل الآيات المتشابهات وذلك محذور والوجه الأول في الجواب هو المعتمد . أما قوله ( فقد ائتمدوا ) فالمراد فقد حملوا بما هدوا إليه وقبلوه ، ومن هذا حاله يكون ولياً لله داخل في أهل رضوانه ، فالآية تدل على أن الهداية كانت موجودة قبل هذا الائتماد ، وتلك الهداية لا يمكن حملها إلا على الدلائل التى نصبها الله تعالى وكشف عنها وبين وجوه دلائلها ، ثم بين على وجه الزجر ما يلحقهم إن تولوا فقال ( وإن تولوا فأنما هم في شقاق ) وفي الشقاق بفتح :

( البحث الأول ) قال بعض أهل اللغة : الشقاق مأخوذ من الشق ، كأنه صار في شق غير شق صاحبه بسبب العداوة وقد شق عصا المسلمين إذا فرق جماعتهم وفارقها ، ونظيره : المحادة وهى أن يكون هذا في حد وذلك في حد آخر ، والتماذى مثله لأن هذا يكون في عدوة وذلك في عدوة ، والمجانبة أن يكون هذا في جانب وذلك في جانب آخر وقال آخرون : إنه من المشقة لأن كل واحد منهما يحرص على ما يشق على صاحبه ويؤذيه قال الله تعالى ( وإن خضمت شقاق بينهما ) أى فراق بينهما في الاختلاف حتى يشق أحدهما على الآخر .

( البحث الثانى ) قوله ( وإن تولوا فأنما هم في شقاق ) أى إن تركوا مثل هذا الإيمان فقد التزموا المناقضة والمائل لا يلزم المناقضة البتة لحيث التزموا علنا أنه ليس غرضهم طلب الدين

والانقياد للحق وإنما غرضهم المنازعة وإظهار العداوة ثم للفسرين عبارات (أولها) قال ابن عباس رضي الله عنهما (فإنما هم في شقاق) في خلاف مذ تارقوا الحق وتمسكوا بالباطل فصاروا مختلفين (وثانها) قال أبو عبيدة ومقاتل في شقاق . أى في ضلال (وثالثها) قال ابن زيد في منازعة ومحاربة (ورابعها) قال الحسن في عداوة قال القاضي : ولا يكاد يقال في المعادة على وجه الحق أو المخالفة التي لا تكون ممصية أنه شقاق وإنما يقال ذلك في مخالفة عظيمة ترفع صاحبها في عداوة الله وغضبه ولعمري وفي استحقاق النار فصار هذا القول وعيداً منه تعالى لهم وصار وصفهم بذلك دليلاً على أن القوم معادون للرسول مضطرون له السؤال مترصدون لإيقاعه في المحن ، ففند هذا أنه الله تعالى من كيدهم وآمن المؤمنين من شرهم ومكرم فقال (فسيكفيكم الله) تقوية لقلبه وقلب المؤمنين لأنه تعالى إذا تكفل بالكفاية في أمر حصلت الثقة به قال المتكلمون : هذا إخبار عن النيب فيكون معجزاً دالاً على صدقه وإنما قلنا إنه إخبار عن النيب وذلك لأننا وجدنا غير هذا القول على ما أخبر به لأنه تعالى كفاه شر اليهود والنصارى ونصره عليهم حتى غلبهم المسلمون وأخفوا ديارهم وأموالهم فصاروا أذلاء في أيديهم يؤدون إليهم الخراج والجزية أولاً يقدرون البتة على التخلص من أيديهم وإنما قلنا إنه معجز لأنه المختص لا يصيب في مثل ذلك على التفصيل ، قال المحدثون : لا نسلم أن هذا معجز وذلك لأن المعجز هو الذي يكون ناقضاً للمادة ، وقد جرت العادة بأن كل من كان مبتلى بأبذاء غيره فإنه يقال له : أصبر فإن الله يكفيك شره ، ثم قد يقع ذلك تارة ولا يقع أخرى ، وإذا كان هذا معتاداً فكيف يقال إنه معجز وأيضاً لعله توصل إلى ذلك بروياً رآها ، وذلك مما لا سيل إلى دفعه ، فإن المنجذين يقولون : من كان سهم العيب في طالعهم فإنه يأتي بمثل هذه الأخبار وإن لم يكن نبياً (والجواب) أنه ليس غرضنا من قولنا أنه معجز أن هذا الإخبار وحده معجز بل غرضنا أن القرآن يشتمل على كثير من هذا النوع ، والإخبار عن الأشياء الكثيرة على سبيل التفصيل مما لا يتأتى من المتخصص الكاذب .

ثم إنه تعالى لما وعده بالنصرة والمرونة أتبعه بما يدل على أن ما يسرون وما يعلنون من هذا الأمر لا يخفى عليه تعالى فقال (وهو السميع العليم) وفيه وجهان (الأول) أنه وعيد لهم والمعنى أنه يدرك ما يضرعون ويقولون وهو عليم بكل شيء فلا يجوز لهم أن يقع منهم أمر إلا وهو قادر على كفايته (إياهم فيه) (الثاني) أنه وعد للرسول عليه السلام بمعنى : يسمع دعائك ويعلم نيتك وهو يستجيب لك ويرسلك إلى مرداك ، واحتج الأصحاب بقوله (وهو السميع العليم) على أن سمعه تعالى زائد على حله بالمسموعات لأن قوله (عليم) بناء بمالعة فيأول كونه عالماً بجميع المعلومات فلو كان كونه سمياً عبارة عن علمه بالمسموعات لزم التكرار وأنه غير جائز ، فوجب أن يكون صفة كونه تعالى سمياً أمراً زائداً على وصفه بكونه عليماً والله أعلم بالصواب .

أما قوله (بمثل ما آمنتم به) ففيه إشكال وهو أن الذي آمن به المؤمنون ليس له مثل وجوابه

صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ (١٣٨)

قوله تعالى ( صبغة الله ومن احسن من الله صبغة ونحن له عابدون ) .  
اعلم أنه تعالى لما ذكر الجواب الثاني وهو أن ذكر ما يدل على صحة هذا الدين ذكر بعده ما يدل على أن دلائل هذا الدين واضحة جلية فقال ( صبغة الله ) ثم في الآية مسائل :  
( المسألة الأولى ) الصبغ ما يلون به الثياب ويقال : صبغ الثوب يصبغه بفتح الباء وكسرها وضمها ثلاث لغات صبغاً بفتح الصاد وكسرها لفتان ( والصبغة ) فعلة من صبغ كالجلسة من جلس وهي الحالة التي يقع عليها الصبغ ، ثم اختلفوا في المراد بصبغة الله على أقوال ( الأول ) أنه دين الله وذكروا في أنه لم سمى دين الله بصبغة الله وجوها ( أحدها ) أن بعض النصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر يسمونه المعمودية ويقولون : هو تطهير لهم . وإذا فعل الواحد بولده ذلك قال : الآن صار نصرانياً . فقال الله تعالى : اطلبوا صبغة الله وهي الدين والإسلام لا صبغتهم ، والسبب في إطلاق لفظ الصبغة على الدين طريقة المشاكلة كما تقول لمن يفرس الأشجار وأنت تريد أن تأمره بالكرم : اغرس كما يفرس فلان تريد رجلاً مواعظاً على الكرم ، ونظيره قوله تعالى ( إنما نحن مستزجون الله يستهزى بهم ، يخادعون الله وهو خادهم ، ومكروا ومكر الله ، وجرأ سيئة سيئة مثلها ، إن تسخروا منا فانا نسكرنكم ) ( وثانها ) اليهود تصبغ أولادها يهودا والنصارى تصبغ أولادها نصارى بمعنى يلقونهم فيصبغونهم بذلك لما يشربون في قلوبهم ، عن قتادة قال بن الأنباري : يقال فلان يصبغ فلاناً في الشيء أى يدخله فيه ويلزمه إياه كما يجعل الصبغ لازماً للتواب وأنشد ثعلب :

دع الشر وأزل بالنجاة تحمزا إذا أنت لم يصبغك في الشر صابغ

( وثالثها ) سمى الدين صبغة لأن هيئته تظهر بالمشاهدة من أثر الطهارة والصلاة قال الله تعالى ( سيام في وجوههم من أثر السجود ) ( ورابعها ) قال القاضي قوله ( صبغة الله ) متعلق بقوله ( قولوا آمنا بالله ) إلى قوله ( ونحن له مسلمون ) فوصف هذا الإيمان منهم بأنه صبغة الله تعالى ليبين أن المباشرة بين هذا الدين الذي اختاره الله ، وبين الدين الذي اختاره المبطل ظاهرة جلية ، كما تظهر المباشرة بين الألوان والاصباغ لدى الحس السليم ( القول الثاني ) أن صبغة الله فطرته وهو كقوله ( فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ) ومعنى هذا الوجه أن الإنسان موسوم في تركيبه وبنيته بالعجز والفاقة ، والآثار الشاهدة عليه بالجنون والافتقار إلى الخالق فلهذا الآثار كالصبغة له وكالسمة اللازمة . قال القاضي : من حمل قوله ( صبغة الله ) على الفطرة فهو مقارب في المعنى ، لقول من يقول : هو دين الله لأن الفطرة التي أمروا بها هو الذي تقتضيه الأدلة من عقل وشرع ، وهو الدين أيضاً ، لكن الدين أظهر لأن المراد على ما بينا هو الذي وصفوا أنفسهم به في قوله

قُلْ أَتُعَاجُونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ ﴿١٢٩﴾

(قولوا آمنا بالله) فكأنه تعالى قال في ذلك : إن دين الله الذي ألزمكم التمسك به فالنفع به سيظهر ديننا ودنيا كظهور حسن الصبغة وإذا حل الكلام على ما ذكرناه لم يكن لقول من يقول : إنما قال ذلك لعادة جارية لليهود والنصارى في صبح يستعملونه في أولادهم معنى ، لأن الكلام إذا استقام على أحسن الوجوه بدون فلا فائدة فيه ولنذكر الآن بقية أقوال المفسرين :

(القول الثالث) أن صبغة الله هي الختان ، الذي هو تطهير ، أي كما أن المخصوص الذي للنصارى تطهير لهم فكذلك الختان تطهير للمسلمين عن أبي للعالية .

(القول الرابع) إنه حجة الله ، عن الأصم ، وقيل : إنه سنة الله ، عن أبي عبيدة ، والقول الجيد هو الأول ، والله أعلم .

(المسألة الثانية) في نصب صبغة أقوال (أحدها) أنه بدل من ملة وتفسير لها (الثاني) اتبعوا صبغة الله (الثالث) قال سيويه : إنه مصدر مؤكد فينصب عن قوله (آمنا بالله) كما انتصب وعد الله مما تقدمه .

أما قوله (ومن أحسن من الله صبغة) فالمراد أنه يصيغ عباده بالإيمان ويطهرهم به من أوساخ الكفر ، فلا صبغة أحسن من صبيته .

أما قوله تعالى (ونحن له عابدون) فقال صاحب الكشف : إنه عطف على (آمنا بالله) وهذا يرد قول من يزعم أن صبغة الله بدل من ملة إبراهيم أو نصب على الإغراء بمعنى عليكم صبغة الله لما فيه من فلك النظم وانتصابها على أنها مصدر مؤكد هو الذي ذكره سيويه ، والقول ما قالت حذام . قوله تعالى (قل أتعاجونا في الله وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلصون) اعمل أن في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اختلفوا في فلك الحاجة وذكرها وجوهاً (أحدها) أن ذلك كان قولهم أنهم أولي بالحق والنبوة لتقدم النبوة فيهم والمعنى : أتجادلونا في أن الله اصطفى رسولاً من العرب لأممكم وتقولون : لو أنزل الله على أحد لأزل عليكم ، وترونيكم أحق بالنبوة منا (وثانيها) قولهم : نحن أحق بالإيمان من العرب الذين عبدوا الأوثان (وثالثها) قولهم (نحن أبناء الله وأحباؤه) وقولهم (لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى) وقولهم (كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا) من الحسن (ورابعها) (أتعاجونا في الله) أي : أتعاجونا في دين الله .

(المسألة الثانية) هذه الحاجة كانت مع من ؟ ذكرها فيه وجوهاً (أحدها) أنه خطاب لليهود

أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ  
كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً  
عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٤٠﴾

والنصارى ( وثانها ) أنه خطاب مع مشركي العرب حيث قالوا ( لولا أنزل هذا القرآن على رجل  
من القريتين عظيم ) والعرب كانوا مقرين بالخالف ( وثالثها ) أنه خطاب مع الكل ، والقول الأول  
اليق ينظم الآية .

أما قوله ( وهو ربنا وربكم ) ففيه وجهان ( الأول ) أنه أعلم بتدبير خلقه ومن يصلح للرسالة ومن  
لا يصلح لها ، فلا تعرضوا على ربكم ، فإن العبد ليس له أن يعترض على ربه ، بل يجب عليه تقويض  
الأمر بالكلية له ( الثاني ) أنه لا نسبة لكم إلى الله تعالى إلا بالعبودية ، وهذه النسبة مشتركة بيننا  
وبيتكم ، فلم ترجحوا أنفسكم علينا ، بل ترجيح من جانبنا لأننا مخلصون له في العبودية ، ولستم  
كذلك ، وهو المراد بقوله ( ونحن له مخلصون ) وهذا التأويل أقرب .

أما قوله تعالى ( لنا أعمالنا ولكم أعمالكم ) فالمراد منه النصيحة في الدين كأنه تعالى قال لئيبه :  
قل لم هذا القول على وجه الشفقة والنصيحة ، أى لا يرجع إلى من أفعالكم القبيحة ضرر حتى  
يكون المقصود من هذا القول دفع ذلك الضرر وإنما المراد نصيحتكم وإرشادكم إلى الإصلاح وبالجملة  
فإنسان إنما يكون مقبول القول إذا كان خالياً عن الأغراض الدنيوية ، فإذا كان لشئ من  
الأغراض لم ينجع قوله في القلب البتة فهذا هو المراد فيكون فيه من الردع والزجر ما يبعث على  
النظر وتحريك الطباع على الاستدلال وقبول الحق ، وأما معنى الإخلاص فقد تقدم .

قوله تعالى ( أم تقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط كانوا هوداً أو  
نصارى قل أنتم أعلم أم الله ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون ) .  
اعلم أن في الآية مسألتين :

( المسألة الأولى ) قرأ ابن عامر وحزمة والكسائي وحفص عن عاصم ( أم تقولون ) بالثاء  
على المخاطبة كأنه قال : أتأجرونا أم تقولون ، والباقرن بالياء على أنه إخبار عن اليهود والنصارى  
فعل الأول محتمل أن تكون ( أم ) متصلة وتقديره : بأى الحجتين تستلقون في أمرنا ، أيا الوحيد  
فنحن موحدون ، أم باتباع دين الأنبياء فنحن متبعون ؟ وأن تكون منقطعة بمعنى : بل أقولون  
والهمزة للانكار أيضاً ، وعلى الثاني تكون منقطعة لا تقطع معناه بمعنى الانقطاع إلى حجاج آخر  
غير الأول ، كأنه قيل أقولون إن الأنبياء كانوا قبل نزول التوراة والإجماع هوداً أو نصارى .



تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا

(المسألة الثانية) إنما أنكر الله تعالى ذلك القول عليهم لوجوه (أحدها) لأن محمداً صلى الله عليه وسلم ثبت نبوته بسائر المعجزات ، وقد أخبر عن كذبهم في ذلك ثبت لا محالة كذبهم فيه ، (وثانيها) شهادة التوراة والإنجيل على أن الأنبياء كانوا على التوحيد والخليفة (وثالثها) أن التوراة والإنجيل أنزلا يهدم (ورابعها) أنهم ادعوا ذلك من غير برهان فربعضهم الله تعالى على الكلام في معرض الاستفهام على سبيل الإنكار والغرض منه الزجر والتوبيخ وأن يقرر الله في نفوسهم أنهم يعلمون أنهم كانوا كاذبين فيما يقولون .

أما قوله (قل أنتم أعلم أم الله) فعناه أن الله أعلم وخبره أصدق وقد أخبر في التوراة والإنجيل وفي القرآن على لسان محمد صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا مسلمين مبرئين عن اليهودية والنصرانية . فان قيل : إنما يقال هذا فيمن لا يعلم وهم علماء وكثموه فكيف يصح الكلام ؟ قلنا : من قال أنهم كانوا على ظن وتوهم فالكلام ظاهر ومن قال : علموا وحيدوا فعناه أن منزلتكم منزلة المعتضدين على ما يعلم أن الله أخبر به فلا ينفعه ذلك مع إقراره بأن الله أعلم .

أما قوله (ومن أظلم من كنتم شهادة عنده من الله) فقيه ثلاثة أوجه (أحدها) أن في الآية تقدما وتأخيرا والتقدير : ومن أظلم عند الله من كنتم شهادة عنده كقولك ومن أظلم من زيد من جملة الكافين للشهادة والمعنى : لو كان إبراهيم وبنوه هود أو نصارى ثم إن الله كنتم هذه الشهادة لم يكن أحد من كنتم شهادة أظلم منه لكن لما استحال ذلك مع عدله وتزهه عن الكذب علمنا أنه ليس الأمر كذلك (وثانيها) ومن أظلم منكم معاشر اليهود والنصارى أن كنتم هذه الشهادة من الله فن في قوله (من الله) تتعلق بالكاتم على القول الأول وبالمكتوم منه على القول الثاني كأنه قال : ومن أظلم من عنده شهادة فلم يقمها عند الله بل كتمها وأخفاها (وثالثها) أن يكون (من) في قوله (من الله) صلة الشهادة والمعنى : ومن أظلم من كنتم شهادة جاءته من عند الله لجدوها كقول الرجل أنيره عندي شهادة منك أي شهادة سمعتها منك وشهادة جاءني من جهتك ومن عندك .

أما قوله (وما الله بغافل عما تعملون) فهو الكلام الجامع لكل وعيد ، ومن تصور أنه تعالى عالم بسرهم وإعلانه ولا يخفى عليه خافية أنه من وراء مجازاته إن خيراً غير وإن شراً أشر لا يخفى عليه طرفه عين إلا وهو حذر غائب ألا ترى أن أحدنا لو كان عليه رقيب من جهة سلطان يهد عليه الأنفاس لكان دائم الحذر والوجل مع أن ذلك الرقيب لا يعرف إلا الظاهر فكيف بالرب الرقيب الذي يعلم السر وأخفى إذا هددوا أو هدوا هذا الجنس من القول .

قوله تعالى (تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبت ولا تسألون عما كانوا

كَانُوا يَعْمَلُونَ ۝١٤١ سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا  
عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۝١٤٢

يعملون .

اعلم أنه تعالى لما حاج اليهود في هؤلاء الانبياء عقبه هذه الآية لوجوه (أحدها) ليكون وحفظاً  
لهم وزجراً حتى لا يتكلموا على فضل الآباء فكل واحد يؤخذ بعمله ( وثانيها ) أنه تعالى بين أنه متى  
لا يستنكر أن يكون فرضكم عين فرضهم لا اختلاف المصالح لم يستنكر أن تختلف المصالح فينقلكم  
محمد صلى الله عليه وسلم من ملة إلى ملة أخرى ( وثالثها ) أنه تعالى لما ذكر حسن طريقة الانبياء الذين  
ذكرهم في هذه الآيات بين أن الدليل لا يتم بذلك بل كل إنسان مشرول من محله ولا هدوله في ترك  
الحق بأن توم أنه متمسك بطريقة من تقدم لأنهم أصابوا أم أعطوا لا ينفع هؤلاء ولا يضرهم لثلاث  
يتروم أن طريقة الدين التقليد فان قيل لم كررت الآية ؟ قلنا فيه قولان ( أحدهما ) أنه عني بالآية  
الأولى إبراهيم ومن ذكر معه والثانية أسلاف اليهود قال الجبائي قال القاضي هذا بعيد لأن أسلاف  
اليهود والنصارى لم يجرهم ذكر مصرح وموضع الشبهة في هذا القول أن القوم لما قالوا في إبراهيم  
وبنيه أنهم كانوا هوداً فكأنهم قالوا أنهم كانوا على مثل طريقة أسلافنا من اليهود فصار سلفهم في حكم  
المذكورين فجاز أن يقول ( تلك أمة قد خلت ) ويعينهم ولكن ذلك كالتسبب بل المذكور السابق هو  
إبراهيم وبنيه فقوله ( تلك أمة ) يجب أن يكون عائداً إليهم والقول الثاني أنه متى اختلفت الأوقات  
والأحوال والمواطن لم يكن التكرار عبثاً فكأنه تعالى قال : ما هذا إلا بفر فوصف هؤلاء الانبياء  
فما أنتم عليه من الدين لا يسوغ التقليد في هذا الجنس فليكن بترك الكلام في تلك الأمة فلها ما كسبت  
وانظروا فيما دعاكم إليه محمد ﷺ فان ذلك أضع لكم وأهود عليكم ولا تستلون إلا عن حاكم .  
قوله تعالى ( سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق  
والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ) .

اعلم أن هذا هو الشبهة الثانية من الغيبة التي ذكرها اليهود والنصارى طعننا في الإسلام فقالوا :  
النسخ يقتضي إما الجهل أو التجهيل ، وكلامنا لا يليق بالحكيم ، وذلك لأن الأمر إما أن يكون  
خالياً عن القيد ، وإما أن يكون مقيداً بلا دوام ، وإما أن يكون مقيداً بقيد الدوام ، فان كان خالياً  
عن القيد لم يقتض الفعل إلا مرة واحدة ، فلا يكون ورود الأمر بعد ذلك حل خلافاً ناسخاً  
وإن كان مقيداً بقيد الدوام فبها ظاهر أن الوارد بعده على خلافاً لا يكون ناسخاً له ، وإن كان  
مقيداً بقيد الدوام فان كان الأمر يعتقد فيه أنه يبق دائماً مع أنه ذكر لفظاً يدل على أنه يبق دائماً  
ثم إنه رفعه بعد ذلك ، فبها كان جاهلاً ثم بدا له ذلك ، وإن كان عالماً بأنه لا يبق دائماً مع أنه

ذكر لفظاً يدل على أنه يبق دائماً كان ذلك تمهيداً لثبوت أن النسخ يقتضى إما الجهل أو الجهل وهما محالان على الله تعالى فكان النسخ منه محالاً فالآتي بالنسخ في أحكام الله تعالى يجب أن يكون مبطلاً بهذا الطريق توصلاً بالقدح في نسخ القبلة إلى الطعن في الإسلام ، ثم انهم خصصوا هذه الصورة بمراد شبهة فقالوا أنا إذا جوزنا النسخ إنما نجوزها عند اختلاف المصالح وههنا الجهات مقسومة في أنها لله تعالى ومخلوقة له فتغيير القبلة من جانب فعل حال عن المصلحة فيكون عبثاً والعبث لا يليق بالحكيم فدل هذا على أن هذا التغيير ليس من الله تعالى ، فتوصلوا بهذا الوجه إلى الطعن في الإسلام ، ولنتكلم الآن في تفسير الألفاظ ثم لنذكر الجواب عن هذه الشبهة على الوجه الذي قرره الله تعالى في كتابه الكريم .

أما قوله ( سيقول السفهاء ) ففيه قولان ( الأول ) وهو اختيار القفال أن هذا اللفظ وإن كان للمستقبل ظاهراً لكنه قد يستعمل في الماضي أيضاً ، كالرجل يعمل عملاً فيطعن فيه بعض أعدائه فيقول : أنا أعلم أنهم سيطعنون على فيما فعلت ، ومجاز هذا أن يكون القول فيها يكرر ويتمادى ، فإذا ذكروه مره فيذكرونه بعد ذلك مرة أخرى ، فصح على هذا التأويل أن يقال : سيقول السفهاء من الناس ذلك ، وقد وردت الأخبار أنهم لما قالوا ذلك نزلت الآية ( القول الثاني ) إن الله تعالى أخبر عنهم قبل أن ذكروا هذا الكلام أنهم سيذكرونه وفيه فوائد ( أحدها ) أنه عليه الصلاة والسلام إذا أخبر عن ذلك قبل وقوعه ، كان هذا اختياراً عن الغيب فيكون ممجوراً ( وثانيها ) أنه تعالى إذا أخبر عن ذلك أولاً ثم سمعه منهم ، فانه يكون تأذيه من هذا الكلام أقل مما إذا سمعه منهم أولاً ( وثالثها ) أن الله تعالى إذا سمعه ذلك أولاً ثم ذكر جوابه ، منه حين يسمعه النبي عليه الصلاة والسلام منهم يكون الجواب حاضراً ، فكان ذلك أولى مما إذا سمعه ولا يكون الجواب حاضراً ، وأما السفة في أصل اللغة فقد شرحناه في تفسير قوله تعالى ( قالوا أنؤمن بما آمن السفهاء ) وبالجملة فإن من لا يميز بين ماله وحقه ، ويعمد عن طريق مناجته إلى ما يضره ، يوصف بالخفة والسفه ، ولا شك أن الخطأ في باب الدين أعظم مضرة منه في باب الدنيا فإذا كان العادل عن الرأي الواضح في أمر دينه يمد سفهنا ، فمن يكون كذلك في أمر دينه كان أولى بهذا الاسم فلا كافر إلا وهو سفیه بهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود ، وعلى المشركين وعلى المنافقين ، وعلى جملتهم ، ولقد ذهب إلى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين ( فأولها ) قال ابن عباس ومجاهد : هم اليهود ، وذلك لأنهم كانوا يأتسون بمواقفة الرسول لهم في القبلة ، وكانوا يظنون أن موافقته لهم في القبلة ربما تدعوه إلى أن يصير موافقاً لهم بالسكينة فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا من ذلك واغتموا وقالوا : قد عاد إلى طريقة آبائه ، واشتاق إلى دينهم ، ولو ثبت على قبلتنا لعلنا أنه الرسول المنتظر المبشر به في التوراة ، فقالوا ما حكى الله عنهم في هذه الآية ( وثالثها ) قال ابن عباس والبراء بن عازب والحسن والأصم . انهم مشركو العرب ، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام كان متوجهاً إلى

بيت المقدس حين كان بمكة ، والمشركون كانوا يتأذون منه بسبب ذلك فلما جاء إلى المدينة وتحول إلى الكعبة قالوا أني إلا الرجوع إلى موافقتنا ، ولوثبت عليه لكان أولى به ( وثالثها ) أنهم المنافقون وهو قول السدي ، وهؤلاء إنما ذكروا ذلك استهزاء من حيث لا يتميز بعض الجهات عن بعض بخصوصية معقولة تقتضي تحويل القبلة إليها ، فكان هذا التحويل مجرد البعث والعمل بالرأى والشهرة وإنما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين لأن هذا الاسم مختص بهم قال الله تعالى ( ألا أنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون ) ( ذرايعها ) أنه يدخل فيه الكل لأن لفظ السفهاء لفظ عموم دخل فيه الألف واللام ، وقد بينا صلاحته لكل الكفار بحسب الدليل العقلي والنص أيضاً يدل عليه وهو قوله ( ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ) فوجب أن يتناول الكل قال القاضي المقصود من الآية بيان وقوع هذا السلام منهم في الجملة وإذا كان كذلك لم يكن ادعاء العموم فيه بعيداً قلنا : هذا القدر لا ينافي العموم ولا يقتضي تخصيصه بل الأقرب أن يكون الكل قد قال ذلك لأن الادعاء مجبولون على القدح والظن فإذا وجدوا مجالاً لم يتركوا مقالاً البتة .

أما قوله تعالى ( ما ولام ) عن قبلتهم التي كانوا عليها ) ففيه مسائل .

( المسألة الأولى ) ولادته صرفه عنه وولي إليه بخلاف ولي عنه ومنه قوله ( ومن يؤلم يومئذ دبره ) وقوله ( ما ولام ) استفهام على جهة الاستهزاء والتعجب .

( المسألة الثانية ) في هذا التولي وجهان ( الأول ) وهو المشهور المجمع عليه عند المفسرين : أنه لما حولت القبلة إلى الكعبة من بيت المقدس عاب الكفار المسلمين فقالوا ما ولام هن قبلتهم التي كانوا عليها فالضمير في قوله ( ما ولام ) للرسول والمؤمنين والقبلة التي كانوا عليها هي بيت المقدس واختلفت الروايات في أنه عليه الصلاة والسلام متى حول القبلة بعد ذهابه إلى المدينة فمن أنس بن مالك رضى الله عنه بعد تسعة أشهر أو عشرة أشهر ، ومن معاذ بعد ثلاثة عشر شهراً وعن قتادة بعد ستة عشر شهراً وعن ابن عباس والبراء بن عازب بعد سبعة عشر شهراً وهذا القول أثبت عندنا من سائر الأقوال وعن بعضهم ثمانية عشر شهراً من مقدمه . قال الواقدي صرفت القبلة يوم الإثنين النصف من رجب على رأس سبعة عشر شهراً وقال آخرون بل سبتان ( الوجه الثاني ) قول أبي مسلم وهو أنه لما صح الخبر بأن الله تعالى حوله عن بيت المقدس إلى الكعبة وجب القول به ، ولولا ذلك لاحتمل لفظ الآية أن يراد بقوله كانوا عليها ، أي السفهاء كانوا عليها فانهم كانوا لا يعرفون إلا قبلة اليهود وقبلة النصارى فالأولى إلى المغرب والثانية إلى المشرق وما جرت عادتهم بالصلاة حتى يتوجهوا إلى شيء من الجهات فلما رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم متوجها نحو الكعبة كان ذلك عندهم مستنكراً فقالوا كيف يتوجه أحد إلى هاتين الجهتين المرفوتين . فقال الله تعالى راداً عليهم ( قل لله المشرق والمغرب ) واعلم أن أبا مسلم صدق فانه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملاً والله أعلم .

( المسألة الثالثة ) قال القفال : القبة هي الجهة التي يستقبلها الإنسان ، وهي من المقابلة ، وإنما سميت القبة قبة لأن المصلّي يقابلها وتقابلها ، وقال قطرب : يقولون في كلامهم ليس لفلان قبة ، أي ليس له جهة يأوى إليها ، وهو أيضاً مأخوذ من الاستقبال ، وقال غيره : إذ تقابل الرجلان فشكل واحد منهما قبة للآخر ، وقال بعض المحمّدين :

جعلت ما وراك لي قراراً وقبة حينما لجأت

أما قوله تعالى ( قل لله المشرق والمغرب ) فاعلم أن هذا هو الجواب الأول عن تلك العبارة ، وتقريره أن الجهات كلها لله ملكاً وملكاً ، فلا يستحق شيء منها لذاته أن يكون قبة ، بل إنما تصير قبة لأن الله تعالى جعلها قبة ، وإذا كان الأمر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة إلى جهة أخرى فإن قيل : ما الحكمة أولاً في تعيين القبة ؟ ثم ما الحكمة في تحويل القبة من جهة إلى جهة ؟ قلنا : أما المسألة الأولى ففيها الخلاف القديد بين أهل السنة والمعتزلة ، أما أهل السنة فانهم يقولون : لا يجب تحليل أحكام الله تعالى البتة ، واحتجوا عليه بوجوده ( أحدها ) أن كل من فعل فعلاً لغرض ، فاما أن يكون وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده ، وإما أن لا يكون كذلك بل الوجود وعدمه بالنسبة إليه سياتي ، فإن كان الأول ، كان ناقصاً لذاته مستكلاً بغيره ، وذلك على الله محال ، وإن كان الثاني استحالة أن يكون غرضاً ومقصوداً ومرجعاً فإن قيل : إنه وإن كان وجوده وعدمه بالنسبة إليه على السوية إلا أن وجوده لما كان أنفع للغير من عدمه ، فالحكيم يفعله ليعود النفع إلى الغير قلنا : هوذا النفع إلى الغير ولا هوذا إليه ، هل هما بالنسبة إلى الله تعالى على السواء ، أو ليس الأمر كذلك ، وحيث يعمد التقسيم ( وثانيها ) أن كل من فعل فعلاً لغرض فاما أن يكون قادراً على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الوسيلة ، أو لا يكون قادراً عليه . فإن كان الأول كان توسط تلك الوسيلة عبثاً ، وإن كان الثاني كان مجزأً وهو على الله محال ( وثالثها ) أنه تعالى إن فعل فعلاً لغرض فذلك الغرض إن كان قديماً لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال ، وإن كان محدثاً توقف إحداثه على غرض آخر ، ولزم الدور أو التسلسل وهو محال ( ورابعها ) أن تخصيص إحداث العالم بوقت معين دون ماقبله وما بعده إن كان لحكمة اختص به ذلك الوقت دون ماقبله وما بعده كان طلب الملة في أنه لم تحصل تلك الحكمة في ذلك الوقت دون سائر الأوقات كطلب الملة في أنه لم حصل العالم في ذلك الوقت دون سائر الأوقات ، فإن استغنى أحدهما عن المرجح فكذا الآخر ، وإن افترق فكذا الآخر وإن لم يتوقف ذلك على الحكمة فقد بطل توفيق فاعلية الله على الحكمة والغرض ( وخامسها ) ما سبق من الدلائل على أن جميع الكائنات من الخير والشر ، والكفر والإيمان ، والطاعة والمصيان واقع بقدرته الله تعالى وإرادته ، وذلك يطل القول بالغرض ، لأنه يستحيل أن يكون لله غرض يرجع إلى العبد في خلق الكفر فيه وتمذييه عليه أبد الأباد ( وسادسها ) أن تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بإيجاد الفعل المبين في

الأزل ، إما أن يكون جائزاً أو واجباً ، فإن كان جائزاً افتقر إلى مؤثر آخر ويلزم التسلسل ، ولأنه يلزم صحة العدم على القديم ، وإن كان واجباً فالواجب لا يعلل فثبت عندنا بهذه الوجوه أن تعليل أفعالي الله وأحكامه بالذوات والأغراض محال ، وإذا كان كذلك كانت فاعليته بمحض الإلهية والقدرة والنفوذ والاستقلال ، وهذا هو الذي دل عليه صريح قوله تعالى ( قل لله المشرق والمغرب ) فإنه علل جواز النسخ بكونه مالكا للمشرق والمغرب ، والملك يرجع حاصله إلى القدرة ، ولم يعلل ذلك بالحكمة على ما تقوله المعتزلة ، فثبت أن هذه الآية دالة بصريحها على قولنا ومذهبنا ، أما المعتزلة فقد قالوا : لما دلت الدلائل على أنه تعالى حكيم ، والحكيم لا يجوز أن تكون أفعاله عارية عن الإغراض ، علينا أن له سبحانه في كل أفعاله وأحكامه حكماً وأغراضاً ، ثم إنها تارة تكون ظاهرة جليلة لنا ، وتارة مستورة خفية عنا ، وتحويل القبلة من جهة إلى جهة أخرى يمكن أن يكون لمصالح خفية وأسرار معلومة عنا ، وإذا كان الأمر كذلك : استحال العطن بهذا التحويل إلى دين الإسلام .

( المسألة الرابعة ) في الكلام في تلك الحكم على سبيل التفصيل ، واعلم أن أمثال هذه المباحث لا تكون قطعية بل غائبة أن تكون أموراً احتمالية أما تعيين القبلة في الصلاة فقد ذكروا فيه حكماً ( أحدها ) أن الله تعالى خلق في الإنسان قوة عقلية مدركة للبهدرات والمفعولات ، وقوة خيالية منصرفة في عالم الأجساد ، وقلنا تفك القوة العقلية عن مقارنة القوة الخيالية ومصاحبتها ، فإذا أراد الإنسان استحضار أمر عقل مجرد وجب أن يضع له صورة خيالية يحسبها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معنية على إدراك تلك المعاني العقلية ، ولذلك فإن المهندس إذا أراد إدراك حكم من أحكام المقادير ، وضع له صورة معينة وشكلاً معيناً ليصير الحس والخيال معينين للعقل على إدراك ذلك الحكم الشكلي ، ولما كان العبد الضعيف إذا وصل إلى مجلس الملك العظيم ، فإنه لابد وأن يستقبله بوجهه ، وأن لا يكون معرضاً عنه ، وأن يبالغ في الثناء عليه بلسانه ، ويبالغ في الخدمة والتضرع له ، فاستقبال القبلة في الصلاة يجري مجرى كونه مستقبلاً للملك لا معرضاً عنه ، والقراءة والتسبيحات تجري مجرى الثناء عليه والركوع والسجود يجري مجرى الخدمة ( وثانيها ) أن المقصود من الصلاة حضور القلب وهذا الحضور لا يحصل إلا مع السكون وترك الالتفات والحركة ، وهذا لا يتأتى إلا إذا بقي في جميع صلاته مستقبلًا لجهة واحدة على التبيين ، فإذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف في الأروام ، كان استقبال تلك الجهة أولى ( وثالثها ) أن الله تعالى يحب الموافقة والألفة بين المؤمنين ، وقد ذكر المنه بها عليهم ، حيث قال ( واذكروا نعمة الله عليكم ) إلى قوله ( إخوانا ) ولو توجه كل واحد في صلاته إلى ناحية أخرى ، لكان ذلك يوم اختلافنا ظاهراً ، فعين الله تعالى لم جهة معلومة ، وأمرهم جميعاً بالتوجه نحوها ، ليحصل لهم الموافقة بسبب ذلك ، وفيه إشارة إلى أن الله تعالى يحب الموافقة بين عباده في أعمال الخير ( ورابعها ) أن الله تعالى خص الكعبة بإضافتها إليه في قوله ( يبقى ) وخص المؤمنين بإضافتهم بصفة العبودية إليه ، وكلنا

الإضافتين للتخصيص والتكريم فكانه تعالى قال : يا مؤمن أنت عبدى ، والكعبة بيتى ، والصلاة خدمتى ، فأقبل بوجهك فى خدمتى إلى بيتى ، وبقلبك إلى ( وعاءها ) قال بعض المشايخ : إن اليهود استقبلوا القبلة لأن النداء لموسى عليه السلام جاء منه ، وذلك قوله (وما كنت بجانب الغربي) الآية . والنصارى استقبلوا المغرب ، لأن جبريل عليه السلام إنما ذهب إلى مريم عليها السلام من جانب المشرق ، لقوله تعالى ( واذكر فى الكتاب مريم إذا انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً ) والمؤمنون استقبلوا الكعبة لأنها قبلة خليل الله ، وهولد حبیب الله ، وهى موضع حرم الله ، وكان بعضهم يقول : استقبلت النصارى مطلع الأنوار ، وقد استقبلنا مطلع سيد الأنوار ، وهو محمد صلى الله عليه وسلم ، فنوره خلقت الأنوار جميعاً ( وسادها ) قالوا : الكعبة سره الأرض ووسطها ، فأمر الله تعالى جميع خلقه بالترجى إلى وسط الأرض فى صلاتهم ، وهو إشارة إلى أنه يجب العدل فى كل شئ ، ولا جعله جعل وسط الأرض قبلة للخلق ( وسادها ) أنه تعالى أظهر حبه لحمد عليه الصلاة والسلام بواسطة أمره باستقبال الكعبة ، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام كان يتمنى ذلك مدة لأجل مخالفة اليهود ، فأنزله الله تعالى ( قد نرى قلبك وجهك فى السماء ) الآية ، وفى المشاهد إذا وصف واحد من الناس بمحبة آخر قالوا : فلان يحول القبلة لأجل فلان على جهة التمثيل ، فأنه تعالى قد حول القبلة لأجل حبيبه محمد عليه الصلاة والسلام على جهة التحقيق ، وقال ( فلنولينك قبلة ترضاها ) ولم يقل قبلة أرضها ، والإشارة فيه كأنه تعالى قال : يا محمد كل أحد يطلب رضاى وأنا أطلب رضاك فى الدارين أما فى الدنيا فهذا الذى ذكرناه وأما فى الآخرة فقله تعالى ( ولسوف يعطيك ربك فترضى ) وفيه إشارة أيضاً إلى شرف الفقراء ( فترضى ) فترضى من الظالمين وقال فى الإعراض عن القبلة ( ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاهدك من العلم إنك لى للظالمين ) فكانه تعالى قال : الكعبة قبلة وجهك ، والفقراء قبلة رحمى ، فأعراضك عن قبلة وجهك ، يوجب كونك ظالماً ، فالإعراض عن قبلة رحمى كيف يكون ( وثأمنها ) العرش قبلة الخلة ، والكرسى قبلة البررة ، والبيت المعمور قبلة السفرة ، والكعبة قبلة المؤمنين ، والحق قبلة المتحيرين من المؤمنين ، قال الله تعالى ( فأينما تولوا فثم وجه الله ) وثبت أن العرش مخلوق من الور ، والكرسى من الدر ، والبيت المعمور من الباقوت ، والكعبة من جبال خمسة : من طور سيناء ، وطور زينا ، والجدوى ، ولبنان ، وحراء ، والإشارة فيه كأن الله تعالى يقول : إن كانت عليك ذنوب بمثل هذه الجبال فأنت الكعبة حاجاً أو توجهت نحوها مصلياً كفرتها منك وغفرتها لك فهذا جملة الوجوه المذكورة فى هذا الباب ، والتحقيق هو الأول .

( المسألة الخامسة ) فى حكمة تحويل القبلة من جهة إلى جهة ، قد ذكرنا شبهة القوم فى إنكار هذا التحويل ، وهى أن الجهات لما كانت متساوية فى جميع الصفات كان تحويل القبلة من جهة إلى جهة مجرد العبث ، فلا يكون ذلك من فعل الحكيم .

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ  
الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

(والجواب عنه) أما على قول أهل السنة : إنه لا يجب تحليل أحكام الله تعالى بالحكم فالأمر ظاهر ، وأما على قول المعتزلة فلم يربحان (الأول) أنه لا يمتنع اختلاف المصالح بحسب اختلاف الجهات ، ويانه من وجوه (أحدها) أنه إذا ترسخ في أوهام بعض الناس أن هذه الجهات أشرف من غيرها بسبب أن هذا البيت بناء الخليل وعظمه ، كان هذا الإنسان عند استقباله أشد تعظيماً وخشوعاً ، وذلك مصلحة مطلوبة (وثانيها) أنه لما كان بناء هذا البيت سبباً لظهور دولة العرب كانت رغبتهم في تعظيمه أشد (وثالثها) أن اليهود لما كانوا يهيمون المسلمين عند استقبال يبعه المقدس بأنه لولا أنا أرشدناكم إلى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة ، فصار ذلك سبباً لتشويش الخواطر ، وذلك عقل بالخضوع والخشوع ، فهذا يناسب الصرف عن تلك القبلة (ورابعها) أن الكعبة منشأ محمد صلى الله عليه وسلم ، فمناظرة الكعبة يقتضي تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام ، وذلك أمر مطلوب لأنه من رسخ في قلوبهم تعظيمه ، كان قبولهم لأوامره ونواهيها في الدين والشريعة أسرع وأسهل ، والمقتضى إلى المطلوب مطلوب ، فكان تحويل القبلة مناسباً (وخامسها) أن الله تعالى بين ذلك في قوله (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يقيم الرسول من ينقلب على حفيه) فأمرم الله تعالى حين كانوا بمكة أن يتوجهوا إلى بيت المقدس ليميزوا عن المشركين ، فلما هاجروا إلى المدينة وبها اليهود ، أمروا بالتوجه إلى الكعبة ليميزوا عن اليهود .

أما قوله (يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم) فالهداية قد تقدم القول فيها قالت المعتزلة : إنما هي الدلالة الموصلة ، والمعنى أنه تعالى يدل على ما هو للعبادة أصح ، والصراط المستقيم هو الذي يؤد بهم إذا تمسكوا به إلى الجنة قال أصحابنا : هذه الهداية إما أن يكون المراد منها الدعوة أو الدلالة أو تحصيل العلم فيه ، والأولان باطلان لانهما عامان لجميع المكلفين فوجب حملهما على الوجه الثالث وذلك يقتضي بأن الهداية والإضلال من الله تعالى .

قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) .

اعلم أن في هذه الآية مسائل :

(المسألة الأولى) الكاف في (كذلك) كاف التشبيه ، والمشب به أي شيء هو وفيه وجوه (أحدها) أنه راجع إلى معنى يهدي ، أي كما أنعمنا عليكم بالهداية ، كذلك أنعمنا عليكم بأن جعلناكم أمة وسطاً (وثانيها) قول أبي مسلم تحريره كما هديناكم إلى قبة هي أوسط القبل وكذلك جعلناكم



أمة وسطاً ( وثالثها ) أنه عائد إلى ما تقدم من قوله في حق إبراهيم عليه السلام ( ولقد اصطفيناه في الدنيا ) أى فبما اصطفيناه في الدنيا فكذلك جعلناكم أمة وسطاً ( ورابعها ) بمحتل عندى أن يكون التقدير ( وفي المشرق والمغرب ) فهذه الجهات بعد استوائها في كونها ملكاً لله وملكاً له ، خص بعضها بمزيد التشريف والتكريم بأن جعله قبلة فضلاً منه وإحساناً فكذلك العباد كلهم مشتركون في العبودية إلا أنه خص هذه الأمة بمزيد الفضل والعبادة فضلاً منه وإحساناً لا وجوباً ( وخامسها ) أنه قد يذكر ضمير الشيء وإن لم يكن المضمرة مذكوراً إذا كان المضمرة مشهوراً معروفاً كقوله تعالى ( إنا أنزلناه في ليلة القدر ) ثم من المشهور المعروف عند كل أحد أنه سبحانه هو القادر على إعزاز من شاء وإذلال من شاء فقوله ( وكذلك جعلناكم ) أى ومثل ذلك الجميل المجيب الذى لا يقدر عليه أحد سواه جعلناكم أمة وسطاً .

( المسألة الثانية ) اعلم أنه إذا كان الوسط اسماً حركت الوسط كقوله ( أمة وسطاً ) والظرف مخفف تقول : جلست وسط القوم ، واختلفوا في تفسير الوسط وذكروا أموراً ( أحدها ) أن الوسط هو العدل والدليل عليه الآية والخير والشر والنقل والمعنى ، أما الآية فقوله تعالى قال أوسطهم ) أى أعدمهم ، وأما الخير فإروى الففال عن الثوري عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم « أمة وسطاً قال عدلاً » وقال عليه الصلاة والسلام « خير الأمور أوسطها » أى أعدها وقيل : كان النبي صلى الله عليه وسلم أوسط قريش نسباً . وقال عليه الصلاة والسلام « عليكم بالخط الأوسط » وأما الشر فتقول زهير :

ثم وسط يرضى الأنام بحكمهم إذا نزلت إحدى الليالي العظام

وأما النقل فقال الجوهري في الصحاح ( وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ) أى عدلاً وهو الذى قاله الاخفش والتحليل وطرط ، وأما المعنى فمن وجوه ( أحدها ) أن الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين ولا شك أن طرفي الإفراط والتفريط رديتان فالنوسط في الأخلاق يكون بمراد عن الطرفين فكان معتدلاً فاعتدلاً ( وثانيها ) إنما سمي العدل وسطاً لأنه لا يميل إلى أحد الخصمين ، والعدل هو المعتدل الذى لا يميل إلى أحد الطرفين ( وثالثها ) لا شك أن المراد بقوله ( وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ) طريقة المدح لم لأنه لا يجوز أن يذكر الله تعالى وصفاً وبجمله كالملة في أن جعلهم شهوداً له ثم يعطف على ذلك شهادة الرسول إلا وذلك مدح ثبت أن المراد بقوله ( وسطاً ) ما يتلقى بالمدح في باب الدين ، ولا يجوز أن يمدح الله الشهود خال حبكهم عليهم بكونهم شهوداً إلا بكونهم عدولاً ، فوجب أن يكون المراد من الوسط العدالة ( ورابعها ) أن العدل بقاء الشيء وسطه لأن حكمه مع سائر أطرافه على سواء وعلى اعتدال ، والأطراف يتسارع إليها الخلل والفساد والأوسط محبة محوطة فلما صح ذلك في الوسط صار كأنه عبارة عن المعتدل الذى لا يميل إلى جهة دون جهة .

( القول الثاني ) أن الوسط من كل شيء خياره قالوا : وهذا التفسير أولى من الأول لوجوه :  
 ( الأول ) أن لفظ الوسط يستعمل في الجملادات قال صاحب الكشف : اكثريت جملا من أعراف  
 بمسكة اللجج فقال : أعطى من سطا تنة أراد من خيار الدنانير ووصف العدالة لا يوجد في الجملادات  
 فكان هذا التفسير أولى ( الثاني ) أنه مطابق لقوله تعالى ( كنتم خير أمة أخرجت للناس ) .

( القول الثالث ) أن الرجل إذا قال : ملان أوسطنا نسباً فالمعنى أنه أكثر فضلًا وهذا وسط  
 فيهم كواسطة القلادة ، وأصل هذا أن الاتباع يتبعون الرئيس فهو في وسطهم وم حوله قليل  
 وسط لحد المعنى .

( القول الرابع ) يجوز أن يكونوا وسطاً على معنى أنهم متوسطون في الدين بين المفرط والمفرط  
 والبالغ والمقصّر في الأشياء لأنهم لم يفلوا كما غلت النصارى لمجلوا أبناً وإلها ولا قصرُوا كتنقصير  
 اليهود في قتل الأنبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصرُوا فيه .  
 وأعلم أن هذه الأقوال متقاربة غير متنافية والله أعلم .

( المسألة الثالثة ) احتج الأصحاب بهذه الآية على أن فعل الجب مخلوق لله تعالى لأن هذه الآية  
 دالة على أن عدالة هذه الأمة وخيريتهم يجعل الله خلقه وهذا صريح في المذهب ، قالت المعتزلة :  
 المراد من هذا الجمل فعل الإلطاف التي علم الله تعالى أنه متى فعلها لهذه الأمة اختاروا عندها  
 الصواب في القول والعمل أجاب الأصحاب عنه من وجوه ( الأول ) أن هذا ترك الظاهر وذلك  
 مما لا يصار إليه إلا عند قيام الدلائل على أنه لا يمكن حمل الآية على ظاهرها ، لكننا قد بينا أن  
 الدلائل العقلية الباهرة ليست إلا معنا ، أقصى ما للمعتزلة في هذا الباب التسك بفصل المدح والدم  
 والثواب والعقاب ، وقد بينا مراراً كثيرة أن هذه الطريقة متفقعة على أصروهم بمسئلة العلم ومسئلة  
 الداهى ، والكلام المنفرض لا التفات إليه البتة ( الوجه الثاني ) أنه تعالى قال قبل هذه الآية  
 ( يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ) وقد بينا دلالة هذه الآية على قولنا في أنه تعالى يخص البعض  
 بالهداية دون البعض فهذه الآية يجب أن تكون محمولة على ذلك لتكون كل واحدة منهما مؤكدة  
 لمضمون الأخرى ( الوجه الثالث ) أن كل ما في مقدور الله تعالى من الإلطاف في حق الكل فقد  
 فعله ، وإذا كان كذلك لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذا المعنى قائدة ( الوجه الرابع ) وهو أن الله  
 تعالى ذكر ذلك في معرض الامتنان على هذه الأمة وفعل اللطف واجب والواجب لا يجوز ذكره  
 في معرض الامتنان .

( المسألة الرابعة ) احتج جمهور الأصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الآية على أن إجماع الأمة  
 حجة فقالوا أخبر الله تعالى عن عدالة هذه الأمة وعن خيريتهم فلو أقاموا على شيء من المخطورات  
 لما اتصفوا بالخيرية وإذا ثبت أنهم لا يقدمون على شيء من المخطورات وجب أن يكون قولهم  
 حجة فان قيل : الآية متروكة الظاهر ، لأن وصف الأمة بالعدالة يقتضى اتصاف كل واحد

منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها على البعض فنحن نحملها على الأئمة المصومين ، سلنا أنها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم أن الوسط من كل شيء خياره والوجود التي ذكرتموها معارضة بوجهين ( الأول ) أن عدالة الرجل حارة عن أداء الواجبات واجتناب المحرمات وهذا من فعل البعد وقد أخبر الله تعالى أن جعلهم وسطاً فاعتضى ذلك أن كونهم وسطاً من فعل الله تعالى ، وذلك يقتضى أن يكون كونهم وسطاً غير كونهم عدولاً وإلا لزم وقوع مقدور واحد بقادرين وهو محال ( الثاني ) أن الوسط اسم لما يكون متوسطاً بين شيئين ، لجملة حقيقة في العدالة والخيرية يقتضى الاشتراك وهو خلاف الأصل ، سلنا انصافهم بالخيرية ولكن لم لا يمكن في حصول هذا الوصف الاجتناب عن الكيثار فقط ، وإذا كان كذلك احتمل أن الذي أجمعوا عليه وإن كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في خيريتهم ، وبما يؤكد هذا الاحتمال أنه تعالى حكم بكونهم عدولاً ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة ، سلنا اجتنابهم عن الصغائر والكيثار ولكن الله تعالى بين أن انصافهم بذلك إنما كان لكونهم شهداء على الناس معلوم أن هذه الشهادة إنما تتحقق في الآخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك لأن عدالة الشهود إنما تعتبر حالة الأداء لا حالة التحمل ، وذلك لا نزاع فيه ، لأن الأئمة تصد معصومة في الآخرة فلم قلت إنهم في الدنيا كذلك؟ سلنا وجوب كونهم عدولاً في الدنيا لكن المخاطبين بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية لأن الخطاب مع من لم يوجد محال وإذا كان كذلك فهذه الآية تقتضى عدالة أولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا تقتضى عدالة غيرهم ، فهذه الآية تدل على أن إجماع أولئك حتى فيجب أن لا تتمسك بالإجماع إلا إذا علمنا حصول قول كل أولئك فيه لكن ذلك لا يمكن إلا إذا علمنا كل واحد من أولئك الأقوام بأعيانهم وعلمنا بقاء كل واحد منهم إلى ما بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم وعلمنا حصول أقوالهم بأسرهم في ذلك الإجماع ولما كان ذلك كالتعذر امتنع الفسك بالإجماع .

( والجواب عن قوله الآية بمتروكة الظاهر ) قلنا : لا نسلم فإن قوله ( وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ) يقتضى أنه تعالى جعل كل واحد منهم عند إجماعه مع غيره بهذه الصفة . وعندنا أنهم في كل أمر اجتمعوا عليه فإن كل واحد منهم يكون عدلاً في ذلك الأمر ، بل إذا اختلفوا فمعد ذلك قد يفعلون القبيح ، وإنما قلنا إن هذا خطاب معهم حال الإجماع . لأن قوله ( جعلناكم ) خطاب لجموعهم لا لكل واحد منهم وحده ، على أنا وإن سلنا أن هذا يقتضى كون كل واحد منهم عدلاً لكننا نقول ترك العمل به في حق البعض لدليل قام عليه فوجب أن يتي معدلاً به في حق الباقي وهذا معنى ما قال العلماء ليس المراد من الآية أن كلهم كذلك ، بل المراد أنه لا بد وأن يوجد فيما بينهم من يكون بهذه الصفة ، فإذا كنا لا نسلم بأعيانهم افتقرنا إلى اجتماع جواهرهم على القول والفعل لكن يدخل المعتبرون في جعلهم ، مثله : أن الرسول عليه الصلاة والسلام إذا قال إن واحداً

من أولاد فلان لابد وإن يكون مصيباً في الرأي والتدبير فإذا لم فعله بعينه ووجدنا أولاده مجتمعين على رأي علمناه حقاً لأنه لابد وأن يوجد فهم ذلك الحق، فأما إذا اجتمعوا سوى الواحد على رأي لم نخم بكونه حقاً لتجوز أن يكون الصواب مع ذلك الواحد الذي خالف، ولهذا قال كثير من العلماء: إننا لو ميزنا في الأمة من كان مصيباً عن كان غلطاً كانت الحجة قائمة في قول المصيب ولم تعتبر البتة بقول المخطئ. قوله: لو كان المراد من كونهم وسطاً هو المراد من عدالتهم، لزم أن يكون فعل المبد خلوفاً لله تعالى قلنا: هذا مذهبتنا على ما تقدم بيانه، قوله: لم قلتم أن إخبار الله تعالى عن عدالتهم وخيريتهم يقتضي اجتنابهم عن الصغائر؟ قلنا: خير الله تعالى صدق، والخير الصدق يقتضي حصول الخير عنه، وفعل الصغيرة ليس بخير، فالجوع بينهما متناقض، ولغائل أن يقول: الإخبار عن الشخص بأنه خير أعم من الإخبار عنه بأنه خير في جميع الأمور، أوفي بعض الأمور، ولذلك فإنه يصح تقسيمه إلى هذين القسمين فيقال: الخير إما أن يكون خيراً في بعض الأمور دون البعض أو في كل الأمور، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين، فمن كان خيراً من بعض الجوه دون البعض، يصدق عليه أنه خير، فإذا خبر الله تعالى عن خيرة الأمة لا يقتضي إخباره تعالى عن خيريتهم في كل الأمور، ثبت أن هذا لا ينافي إقدامهم على الكبر فضلًا عن الصغائر، وكنا قد نصرنا هذه الدلالة في أصول الفقه إلا أن هذا السؤال وارد عليها، أما السؤال الآخر فقد أجيب عنه بأن قوله (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) خطاب لجميع الأمة أولها وآخرها، من كان منهم موجوداً وقت نزول هذه الآية ومن جاء بعدهم إلى قيام الساعة، كان قوله (كتب عليكم القصص، كتب عليكم الصيام) يتناول الكل، ولا يختص بالموجودين في ذلك الوقت، وكذلك سائر تكاليف الله تعالى وأوامره وزواجره خطاب لجميع الأمة فإن قيل: لو كان الأمر كذلك لكان هذا خطاباً لجميع من يوجد إلى قيام الساعة، فإتمام حكمهم بالعدالة فن ابن حكمت لاهل كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم؟ قلنا: لأنه تعالى لما جعلهم شهداء على الناس، فلو اعتبرنا أول الأمة وآخرها مجموعها في كونها حجة على غيرها لزال الفائدة إذ لم يبق بعد انقضاءها من تكون الأمة حجة عليه، فدلنا أن المراد به أهل كل عصر، ويجوز تسمية أهل العصر الواحد بالأمة، فإن الأمة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة، ولا شك أن أهل كل عصر كذلك ولأنه تعالى قال (أمة وسطاً) فمعيهم بلغف التنكرة ولا شك أن هذا يتناول أهل كل عصر.

(المسألة الخامسة) يختلف الناس في أن الشهادة المذكورة في قوله تعالى (لتكروا عهدها على الناس) تحصل في الآخرة أو في الدنيا (فالقول الأول) إنها تقع في الآخرة، والذاهبون إلى هذا القول لهم وجهان (الأول) وهو الذي عليه الأكثرون: أن هذه الأمة تشهد للأنبياء على أهم الذين يكذبونهم، روى أن الأمم يحشدون بلبغ الأنبياء، فيطالب الله تعالى الأنبياء بالبينة على

أنهم قد بلغوا وهو أعلم ، فيؤتى بأمة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فتقول الأمم من أين عرقتم فيقولون : علنا ذلك بإخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق ، فيؤتى بمحمد عليه الصلاة والسلام ، فيسأل عن حال أمته فيزكهم ويشهد بمدلتهم وذلك قوله ( فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً ) وقد طعن القاضى في هذه الرواية من وجوه :

( أولها ) أن مدار هذه الرواية عن أن الأمم يكذبون أنبياءهم وهذا بناء على أن أهل القيامة قد يكذبون ، وهذا باطل عند القاضى ، إلا أنا سنحكم على هذه المسألة في سورة الأنعام في تفسير قوله تعالى ( ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين ، انظر كيف كذبوا على أنفسهم ) ( وثانيها ) أن شهادة الأمة وشهادة الرسول مستندة في الآخرة إلى شهادة الله تعالى على صدق الأنبياء ، وإذا كان كذلك فلم لم يشهد الله تعالى لهم بذلك ابتداء ؟ ( وجوابه ) الحكمة في ذلك تمييز أمة محمد صلى الله عليه وسلم في الفضل عن سائر الأمم بالمبادرة إلى تصديق الله تعالى وتصديق جميع الأنبياء والإيمان بهم جميعاً ، فهم بالنسبة إلى سائر الأمم كالمعدل بالنسبة إلى الفاسق ، فلذلك يقبل الله شهادتهم على سائر الأمم ولا يقبل شهادة الأمم عليهم إظهاراً لمدلتهم وكشفاً عن فضيلتهم ومنعتهم ( وثالثها ) أن مثل هذه الأخبار لا تسمى شهادة وهذا ضيف لقوله عليه الصلاة والسلام « إذا علت مثل الشمس فشهد » والثى الذى أخبر الله تعالى عنه فهو معلوم مثل الشمس فوجب جواز الشهادة عليه .

( الوجه الثانى ) قالوا معنى الآية : لتشهدوا على الناس بأعمالهم التى خالفوا الحق فيها قال ابن زيد الأشهد أربعة ( أولها ) الملائكة الموكلون بإثبات أعمال العباد قال تعالى ( وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد ) وقال ( ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ) وقال ( وإن عليكم لحافظين كراماً كاتبين يعلمون ما تفعلون ) ( وثانيها ) شهادة الأنبياء وهو المراد بقوله حاكياً عن عيسى عليه السلام ( وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتى كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شئ شهيد ) وقال في حق محمد ﷺ وأمته في هذه الآية ( لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً ) وقال ( فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً ) ( وثالثها ) شهادة أمة محمد خاصة قال تعالى ( وحي بالنبئين والشهداء ) وقال تعالى ( ويوم يقوم الأشهاد ) ( ورابعها ) شهادة الجوارح وهى بمنزلة الإقرار بل أعجب منه قال تعالى ( يوم تشهد عليهم السنتهم ) الآية ، وقال ( اليوم نختم على أفواههم ) الآية ( القول الثانى ) أن أداء هذه الشهادة إنما يكون في الدنيا وتقرره أن الشهادة والمشاهدة والشهود هو الرؤية يقال : شاهدت كذا إذا رأيته وأبصرته ، ولما كان بين الإبصار والعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة لا جرم قد تسمى المعرفة التى فى القلب : مشاهدة وشهوداً ، والمعارف بالثى : شاهدأ ومشاهدأ ، ثم سميت الدلالة على الثى : شاهدأ على الثى لأنها هى التى بها صار الشاهد شاهدأ ، ولما كان المخبر عن الثى والمبين لحاله جارياً مجرى الدليل على ذلك سمي ذلك

المخير أيضاً شاعداً ، ثم اختص هذا اللفظ في عرف الشرع بمن يغير من حقوق الناس باللفاظ مخصوصة على جهات مخصوصة ، إذا عرفت هذا فنقول : إن كل من عرف حال شيء وكشف عنه كان شاعداً عليه والله تعالى وصف هذه الأمة بالشهادة فهذه الشهادة إما أن تكون في الآخرة أو في الدنيا لا جاز أن تكون في الآخرة لأن الله تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لأجل أن يكونوا شهداء وذلك يقتضى أن يكونوا شهداء في الدنيا ، إنما قلنا : إنه تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لأنه تعالى قال ( وكذلك جعلناكم أمة ) وهذا إخبار عن الماضي فلا أقل من حصوله في الحال ، وإنما قلنا : إن ذلك يقتضى صيرورتهم شهوداً في الدنيا لأنه تعالى قال ( وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ) رتب كونهم شهداء على صيرورتهم وسطاً ترتيب الجزاء على الشرط ، فإذا حصل وصف كونهم وسطاً في الدنيا وجب أن يحصل وصف كونهم شهداء في الدنيا فإن قيل : تحمل الشهادة لا يحصل إلا في الدنيا ، وتحمل الشهادة قد يسمى شاعداً وإن كان الأداء لا يحصل إلا في القيامة قلنا : الشهادة المعتبرة في الآية لا التحمل ، بدليل أنه تعالى اعتبر العدالة في هذه الشهادة والشهادة التي يعتبر فيها العدالة ، هي الأداء لا التحمل ، ثبت أن الآية تقتضى كون الأمة مؤدين للشهادة في دار الدنيا ، وذلك يقتضى أن يكون مجموع الأمة إذا أخبروا عن شيء أن يكون قولهم حجة ولا معنى لقولنا الإجماع حجة إلا هذا ، ثبت أن الآية تدل على أن الإجماع حجة من هذا الوجه أيضاً ، وأعلم أن الدليل الذي ذكرناه على صحة هذا القول لا يبطل القولين الأولين لأننا بينا هذه الدلالة أن الأمة لا بد وأن يكونوا شهوداً في الدنيا وهذا لا ينافي كونهم شهوداً في القيامة أيضاً على الوجه الذي وردت الأخبار به ، فالخلاص أن قوله تعالى ( لتكونوا شهداء على الناس ) إشارة إلى أن قولهم عند الإجماع حجة من حيث أن قولهم : عند الإجماع بين للناس الحق ، ويؤكد ذلك قوله تعالى ( ويكون الرسول عليكم شهيداً ) يعنى مؤدياً ومبيناً ، ثم لا يمتنع أن تحصل مع ذلك لهم الشهادة في الآخرة فيجري الواقع منهم في الدنيا مجرى التحمل لأنهم إذا أثبتوا الحق عرفوا عنده من القابل ومن الراد ، ثم يشهدون بذلك يوم القيامة كما أن الشاهد على العقود يعرف ما الذي تم وما الذي لم يتم ثم يشهد بذلك عند الحاكم .

( المسألة السادسة ) دلت الآية على أن من ظهر كفره وفسقه نحو المشبهة والخوارج والروافض فإنه لا يمتد به في الإجماع لأن الله تعالى إنما جعل الشهداء من وصفهم بالعدالة والخيرية ، ولا يختلف في ذلك الحكم من فسق أو كفر بقوله أو فعل ، ومن كفر بقلبه أو كفر بالتأويل .

( المسألة السابعة ) إنما قال ( شهداء على الناس ) ولم يقل : شهداء للناس لأن قولهم يقتضى التكليف إما بقول وإما بفعل وذلك عليه لا في الحال فإن قيل : لم أخرت صلة الشهادة أولاً وقدمت آخرها ؟ قلنا : لأن الغرض في الأول إثبات شهادتهم على الأمم وفي الآخر الاختصاص بكون الرسول شهيداً عليهم .

وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ  
يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ  
اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ (١٤٣)

قوله تعالى ﴿ وما جعلنا القبة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول من ينقلب على عقبيه  
وان كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس  
لرؤوف رحيم ﴾ .

اعلم أن قوله ( وما جعلنا ) معناه ما شرعنا وما حكمنا كقوله ( وما جعل الله من بحيرة ) أى  
ما شرعها ولا جعلها ديناً ، وقوله ( كنت عليها ) أى كنت معتقداً لاستقبالها ، كقول القائل : كان  
لفلان على فلان دين ، وقوله ( كنت عليها ) ليس بصفة القبة ، إنما هو ثاني مفعولى جعل يريد  
( وما جعلنا القبة ) الجهة التي كنت عليها . ثم هنا وجهان ( الأول ) أن يكون هذا الكلام بياناً  
للحكمة في جعل القبة ، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصل بمكة إلى الكعبة ثم أمر بالصلاة  
إلى بيت المقدس بعد الهجرة تأليفاً لليهود ثم حول إلى الكعبة فنقول ( وما جعلنا القبة ) الجهة ( التي  
كنت عليها ) أولاً بمعنى : وما ردناك إليها إلا امتحاناً للناس وابتلاء . ( الثاني ) يجوز أن يكون قوله  
( التي كنت عليها ) لساناً للحكمة في جعل بيت المقدس قبله بمعنى إن أصل أمره أن تستقبل الكعبة  
وأن استقبالك بيت المقدس كان أمراً عارضاً لغرض وإنما جعلنا القبة الجهة التي كنت عليها قبل  
وقتك هذا وهي بيت المقدس لفتحنا الناس وننظر من يتبع الرسول ومن لا يتبعه وينفر عنه ( وهنا  
وجه ثالث ذكره أبو مسلم ) فقال لولا الروايات لم تدل الآية على قبله من قبل الرسول عليه الصلاة  
والسلام عليها ، لأنه قد يقال : كنت بمعنى صرت كقوله تعالى ( كنتم خير أمة ) وقد يقال : كان في  
معنى لم يزل كقوله تعالى ( وكان الله عزيزاً حكيماً ) فلا يمتنع أن يراد بقوله ( وما جعلنا القبة التي  
كنت عليها ) أى التي لم تزل عليها وهي الكعبة إلا كذا وكذا .

أما قوله ( إلا لنعلم من يتبع الرسول من ينقلب على عقبيه ) فبعض مسائل :

( المسألة الأولى ) اللام في قوله ( إلا لنعلم ) لام الغرض والكلام في أنه هل يصح الغرض  
على الله أولاً يصح ويتقدير أن لا يصح فكيف تأويل هذا الكلام فقد تقدم .

( المسألة الثانية ) وما جعلنا كذا وكذا إلا لنعلم كذا يرم أن العلم بذلك الشيء لم يكن حاصل  
فهرفض ذلك القمل ليحصل له ذلك العلم وهذا يقتضى أن الله تعالى لم يعلم تلك الأشياء قبل وقوعها  
ونظيره في الإشكال قوله ( ولنبولنكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ) وقوله ( الآن خفف الله

عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً ) وقوله ( لعله يتذكر أو يخشى ) وقوله ( فليعلمن الله الذين صدقوا ) وقوله ( أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ) وقوله ( وما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة ) والكلام في هذه المسألة مر مستقصى في قوله ( وإذا ابتلى ) والمفسرون أجابوا عنه من وجوه ( أحدها ) أن قوله ( إلا لنعلم ) معناه ( إلا ليعلم حزبنا من التبيين والمؤمنين كما يقول الملك : فتحنا البلدة الفلانية بمعنى : فتحنا أوليائنا ، ومنه يقال : فتح عمر السواد ، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام فيها يحكيه عن ربه « استقرضت هدى فلم يقرضني ، وشتمتني ولم يكن ينبغي له أن يهتمني بقول وادهره وأنا الدهر » وفي الحديث « من أهان لي ولياً فقد أهانني » ( وثانيها ) معناه ليحصل المدوم فيصير موجوداً ، فقوله ( إلا لنعلم ) معناه : إلا لنعلمه موجوداً ، فإن قيل : فهذا يقتضي حدوث العلم ، قلنا : اختلفوا في أن العلم بأن الشيء سيوجد هل هو علم بوجوده إذا وجد الخلاف فيه مشهور ( وثالثها ) ( إلا لنعلم هؤلاء من هؤلاء ) بانكشاف ما في قلوبهم من الإخلاص والتفاني ، فيعلم المؤمنون من يوالون منهم ومن يعادون ، فسمى التمييز علماً ، لأنه أحد فوائد العلم ونمائه ( ورابعها ) ( إلا لنعلم ) معناه : ( إلا لنرى ، وعجاز هذا أن العرب تضع العلم مكان الرؤية ، والرؤية مكان العلم كقوله ( ألم تر كيف ) ورابعه ، وعلبت ، وشهدت ، ألفاظ متعاقبة ( وخامسها ) ما ذهب إليه الفراء : وهو أن حدوث العلم في هذه الآية راجع إلى المخاطبين ، ومثاله أن جاهلاً وعاقلاً اجتماعاً ، فيقول الجاهل : الخطب يحرق النار ، ويقول الماقل : بل النار تحرق الخطب ، وستجمع بينهما لنعلم أيهما يحرق صاحبه معناه : لنعلم أيها الجاهل ، فكذلك قوله ( إلا لنعلم ) ( إلا لنعلموا ) والفرض من هذا الجنس من الكلام : الاستئالة والرفق في الخطاب ، كقوله ( وإن أو إياكم لمل هدى ) فأضاف الكلام الموم للشك إلى نفسه تريقاً للخطاب ورفقاً بالمخاطب ، فكذلك قوله ( إلا لنعلم ) ( وسادسها ) نعاملكم معاملة المختبر الذي كأنه لا يعلم ، إذ المعدل يوجب ذلك ( وسابعها ) أن العلم صلة زائدة : فقوله ( إلا لنعلم ) من يتبع الرسول من ينقلب على عقبيه ) معناه : ( إلا ليحصل اتباع المتبينين ، وانقلاب المتقلبين ، ونظيره قولك في الشيء الذي تنفيه عن نفسك : ما علم الله هذا مني أي ما كان هذا مني والمعنى : أنه لو كان لعله الله .

( المسألة الثالثة ) اختلفوا في أن هذه المحنة حصلت بسبب تعيين القبة أو بسبب تحويلها ، فمن الناس من قال : إنما حصلت بسبب تعيين القبة لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصل إلى الكعبة ، فلما جاء المدينة صلى إلى بيت المقدس ، فشق ذلك على العرب من حيث إنه ترك قبلتهم ، ثم إنه لما حوله مرة أخرى إلى الكعبة شق ذلك على اليهود من حيث إنه ترك قبلتهم ، وأما الأكثرون من أهل التحقيق قالوا : هذه المحنة إنما حصلت بسبب التحويل فإنهم قالوا : إن محمداً صلى الله عليه وسلم لو كان على يقين من أمره لما تغير رأيه ، روى الثقال عن ابن جريج أنه قال : بلغني أنه رجع ناس من أسلم ، وقالوا مرة هنا ومرة هنا ، وقال السدي : لما توجه النبي عليه الصلاة والسلام



نحو المسجد الحرام اختلف الناس فقال المنافقون : ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها ، وقال المسلدون : لستنا نعلم حال إخراجنا الذين ماتوا وهم يصلون نحو بيت المقدس ، وقال آخرون : اشتاق إلى بلد أبيه ومولده ، وقال المشركون : تخير في دينه ، واعلم أن هذا القول الأخير أولى لأن الشبهة في أمر النسخ أعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تعيين القبلة ، وقد وصفها الله تعالى بالكبيرة فقال ( وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله ) فكان حمله عليه أولى .

( المسألة الرابعة ) قوله ( من ينقلب على عقبيه ) استمارة ومعناه : من يكفر بالله ورسوله ، ووجه الاستمارة أن المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين يديه وأدبر عنه ، فلما تركوا الإيمان والدلائل صاروا بمنزلة المدرهما بين يديه فوصفوا بذلك كما قال تعالى ( ثم أدبر واستكبر ) وكما قال ( كذب وتولى ) وكل ذلك تشبيه .

أما قوله تعالى ( وإن كانت ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) ( إن ) المكسورة الخفيفة ، معناها على أربعة أوجه : جزاء ، وخففة من التوبة ، وجحد ، وزائدة ، أما الجزاء فهي تفيد ربط إحدى الجملتين بالأخرى فالمستلزم هو الشرط واللازم هو الجزاء كقولك : إن جئتني أكرمك ، وأما الثانية وهي الخففة من التوبة فهي تفيد تأكيد المعنى في الجملة بمنزلة ( إن ) المشددة كقولك : إن زيدا لقائم ، قال الله تعالى ( إن كل نفس لها عليها حافظ ) وقال ( إن كان وعد ربنا لمفعولا ) ومثله في القرآن كثير ، والفرض في تخفيفها لإيلاؤها ما لم يجر أن يليها من الفعل ، وإنما لزمت اللام هذه الخففة للعرض عما حذف منها ، والفرق بينها وبين التي للجدد في قوله تعالى ( إن الكافرون إلا في غرور ) وقوله ( إن أتبع إلا ما يوحى إلي ) إذ كانت كل واحدة منهما يليها الاسم والفعل جميعاً كما وصفنا ، وأما الثالثة وهي التي للجدد ، كقوله ( إن الحكم إلا لله ) وقال ( إن تبعون إلا الظن ) وقال ( ولئن زائنا إن أمسكنا ) أي ما بمسكنا ، وأما الرابعة وهي الزائدة فكقولك : ما إن رأيت زيدا .

إذا عرفت هذا فنقول ( إن ) في قوله ( وإن كانت لكبيرة ) هي الخففة التي تلزمها اللام ، والفرض منها تأكيد المعنى في الجملة .

( المسألة الثانية ) الضمير في قوله ( كانت ) إلى أي شيء يعود ؟ فيه وجهان :

( الأول ) أنه يعود إلى القبلة لأنه لا بد له من مذكور سابق وما ذاك إلا القبلة في قوله ( وما جعلنا القبلة التي كنت عليها ) ( الثاني ) أنه عائد إلى ما دل عليه الكلام السابق وهي مفارقة القبلة ، والثانيان للتولية لأنه قال ( ما ولاهم عن قلبهم التي كانوا عليها ) ثم قال عطفاً على هذا ( وإن كانت لكبيرة ) أي وإن كانت التولية لأن قوله ( ما ولاهم ) يدل على التولية كما قيل في قوله تعالى ( ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق ) ويشتمل أن يكون المعنى : وإن كانت هذه الفعلة ، فظهر قوله فيها ونعمت ، واعلم أن هذا البحث متفرع على المسألة التي قدمناها وهي أن الامتنان

والابتلاء حصل بنفس القبة ، أو بتحويل القبة ، وقد بينا أن الثاني أولى لأن الإشكال الحاصل بسبب النسخ أقوى من الإشكال الحاصل بسبب تلك الجهات ، ولهذا وصفه الله تعالى بالكبيرة في قوله ( وإن كانت لكبيرة ) .

أما قوله تعالى ( لكبيرة ) فالمعنى : لتقيلة شاقة مستصعبة كقوله ( كبرت كلمة تخرج من أفواههم ) أى : عظمت الغربة بذلك ، وقال الله تعالى ( سبحانه هذا بهتان عظيم ) وقال ( إن ذلكم كان عند الله عظيمًا ) ثم إننا قلنا الامتحان وقع بنفس القبة ، قلنا إن تركها ثقیل عليهم ، لأن ذلك يقتضى ترك الألف والمادة ، والإعراض عن طريقة الآباء والأسلاف وإن قلنا : الامتحان وقع بتحويل القبة قلنا : إنها لتقيلة من حيث أن الإنسان لا يمكنه أن يعرف أن ذلك حق إلا بعد أن عرف مسألة النسخ وتخلص عما فيها من السؤالات ، وذلك أمر ثقیل صعب إلا على من هداه الله تعالى حتى عرف أنه لا يستنكر نقل القبة من جهة إلى جهة كما لا يستنكر نقلة إبراهيم من حال إلى حال في الصحة والسقم والفقر والغنى ، فمن اهتدى لهذا النظر ازداد بصره ، ومن سفه واتبع الهوى وظواهر الأمور ثقلت عليه هذه المسألة .

أما قوله ( إلا على الذين هدى الله ) فاحتج الأصحاب بهذه الآية في مسألة خلق الأفعال فقالوا المراد من الهداية إما الدعوة أو وضع الدلالة أو خلق المعرفة ، والوجهان الأولان هنا باطلان وذلك لأنه تعالى حكم بكونها ثقيلة على الكل إلا على الذين هدى الله فوجب أن يقال : إن الذى هداه الله لا يتقل ذلك عليه ، والهداية بمعنى الدعوة ، ووضع الدلائل عامة في حق الكل ، فوجب أن لا يتقل ذلك على أحد من الكفار ، فلما تقل عليهم علمنا أن المراد من الهداية هنا خلق المعرفة والعلم وهو المطلوب قالت المعتزلة : الجواب عنه من ثلاثة أوجه ( أحدها ) أن الله تعالى ذكرهم على طريق المدح لنفسهم بذلك ( وثانيها ) أراد به الاعتداء ( وثالثها ) أنهم الذين انتقموا بهدى الله فغيرهم كانه لم يعتد بهم .

والجواب عن الكل : أنه ترك الظاهر فيكون على خلاف الأصل والله أعلم .

أما قوله تعالى ( وما كان الله ليضيع إيمانكم ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) أن رجلاً من المسلمين كان أمانة ، وسعد بن زرارة ، والبراء بن هازب ، والبراء بن معرور ، وغيرهم ماؤوا على القبة الأولى فقال عشارهم : يا رسول الله توفى إخواننا على القبة الأولى فكيف حالهم ؟ فأزل الله تعالى هذه الآية .

واعلم أنه لا بد من هذا السبب ، وإلا لم يتصل بعض الكلام ببعض ، ووجه تقرير الإشكال أن الذين لم يجوزوا النسخ إلا مع البداء يقولون : إنه لما تغير الحكم وجب أن يكون الحكم مفسدة وباطلاً فوقع في قلبهم بناء على هذا السؤال أن تلك الصلوات التي أتوا بها متوجهين إلى بيت المقدس كانت ضائعة ، ثم إن الله تعالى أجاب عن هذا الإشكال وبين أن النسخ نقل من مصلحة إلى مصلحة

ومن تكليف إلى تكليف ، والأول كالثاني في أن القائم به متمسك بالدين ، وإن من هذا حاله فانه لا يضيع أجره وظهيره : ما سألوها بعد تحريم الخمر عن مات وكان يشربها ، فأزل الله تعالى ( ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح ) ففهم الله تعالى أنه لا جناح عليهم فيما مضى لما كان ذلك بإباحة الله تعالى فان قيل : إذا كان الشك إنما تولد من تجويز البدء على الله تعالى فكيف يليق ذلك بالصحابة ؟ قلنا : الجواب من وجوه ( أحدها ) أن ذلك الشك وقع لما نطق فذكر الله تعالى ذلك ليذكره المسلمون جواباً لسؤال ذلك المناق ( وثانيها ) لعلمهم اعتقدوا أن الصلاة إلى الكعبة أفضل فقالوا ليت آخرتنا من ما عد أدرك ذلك ، فذكر الله تعالى هذا الكلام جواباً عن ذلك ( وثالثها ) لعلمه تعالى ذكر هذا الكلام ليكون دفعاً لذلك السؤال لو خطر ببالهم .

( القول الثاني ) وهو قول ابن زيد أن الله تعالى إذا علم أن الصلاة في قلمك من بيت المقدس إلى الكعبة فمرأى أكرم على الصلاة إلى بيت المقدس كان ذلك إضاعة عنه لضلالتكم لأنها تكون على هذا التقدير خالية عن المصالح فتكون ضائعة والله تعالى لا يفعل ذلك ،

( القول الثالث ) أنه تعالى لما ذكر ما عليهم من المشقة في هذا التحويل عقبه بذكر ما لهم عنده من الثواب وأنه لا يضيع ما عملوه وهذا قول الحسن .

( القول الرابع ) كأنه تعالى قال : وقتكم لقبول هذا التكليف لثلا يضيع إيمانكم فتمموا ردوا هذا التكليف لكفروا ولو كفروا لضاح إيمانهم فقال ( وما كان الله ليضيع إيمانكم ) فلا جرم وقتكم لقبول هذا التكليف وإيمانكم عليه .

( المسألة الثانية ) اختلفوا في أن قوله ( وما كان الله ليضيع إيمانكم ) خطاب مع من ؟ على قولين ( الأول ) أنه مع المؤمنين ، وذكر القفال على هذا القول وجوها أربعة ( الأول ) أن الله خاطب به المؤمنين الذين كانوا موجودين حينئذ ، وذلك جواب عما سألوهم من قبل ( الثاني ) أنهم سألوها عن مات قبل نسخ القيلة فأجابهم الله تعالى بقوله ( وما كان الله ليضيع إيمانكم ) أي وإذا كان إيمانكم الماضي قبل النسخ لا يضيعه الله فكذلك إيمان من مات قبل النسخ ( الثالث ) يجوز أن يكون الأحياء قد تهمروا أن ذلك لما نسخ بطل ، وكان ما يؤق به بعد النسخ من الصلاة إلى الكعبة كفارة لما سلف واستفتوا عن السؤال عن أمر أنفسهم لهذا الضرب من التأويل فسألوا عن إخوانهم الذين ماتوا ولم يأتوا بما يكفر ما سلف فقيل ( وما كان الله ليضيع إيمانكم ) والمراد أهل ملتكم كقوله لليهود الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ( وإذا قلتم نفساً ، وإذا فرقنا بكم البحر ) ( الرابع ) يجوز أن يكون السؤال واقعاً عن الأحياء والأموات معاً فإنهم أشفقوا على ما كان من صلاتهم أن يعطل ثوابهم ، وكان الإشفاق واقعاً في الفريقين فقيل : إيمانكم للأحياء والأموات ، إذ من شأن العرب إذا أخبروا عن حاضر وغائب أن يقلبوا الخطاب فيقولوا : كنت أنت وفلان الغائب فليتما والله أعلم .

( القول الثاني ) قول أبي مسلم ، وهو أنه يحتمل أن يكون ذلك خطاباً لأهل الكتاب ، والمراد بالإيمان صلاتهم وطاعتهم قبل البعثة ثم نسخ ، وإنما اختار أبو مسلم هذا القول لئلا يلزمه وقوع النسخ في شرهنا .

( المسألة الثالثة ) استدلت المعتزلة بقوله ( وما كان الله ليضيع إيمانكم ) على أن الإيمان اسم لفعل الطاعات فإنه تعالى أراد بالإيمان هنا الصلاة ( والجواب ) لا نسلم أن المراد من الإيمان هنا الصلاة ، بل المراد منه التصديق والإقرار فكأنه تعالى قال : أنه لا يضيع تصديقكم بوجوب تلك الصلاة سلماً أن المراد من الإيمان هنا الصلاة ولكن الصلاة أعظم الإيمان وأشرف نتائجه وفوائده فجاز إطلاق اسم الإيمان على الصلاة على سبيل الاستعارة من هذه الجهة .

( المسألة الرابعة ) قوله ( وما كان الله ليضيع إيمانكم ) أى لا يضيع ثواب إيمانكم لأن الإيمان قد انقضى وفقى وما كان كذلك استحالة حفظه وإضاعته إلا أن استحقات الثواب قائم بعد انقضائه فصح حفظه وإضاعته وهو كقوله تعالى ( أنى لا أضيق عمل عامل منكم ) .  
أما قوله ( إن الله بالناس لرؤوف رحيم ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قال الثعالبي رحمه الله : الفرق بين الرأفة والرحمة أن الرأفة مبالغة في رحمة خاصة وهى دفع المكروه وإزالة الضرر كقوله ( ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله ) أى لا تفرأوا بهما قترفعوا الجلود عنهما ، وأما الرحمة فإنها اسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الإفضال والإنعام ، وقد سمى الله تعالى المطر رحمة فقال ( وهو الذى يرسل الرياح بيشراً بين يدي رحمته ) لأنه إفضال من الله وإنعام ، فذكر الله تعالى الرأفة أولاً بمعنى أنه لا يضيع أصلهم ويخفف المحن عنهم ، ثم ذكر الرحمة لتكون أعم وأشمل ، ولا تختص رحمة بذلك النوع بل هو رحيم من حيث أنه دافع للضرر الذى هو الرأفة وجالب للنافع مآ .

( المسألة الثانية ) ذكروا في وجه تعلق هذين الإسمين بما قبلهما وجوها ( أحدها ) أنه تعالى لما أخبر أنه لا يضيع إيمانهم قال ( إن الله بالناس لرؤوف رحيم ) والرؤوف الرحيم كيف يتصور منه هذه الإضاعة ( وثانيها ) أنه لرؤوف رحيم فذلك ينقلكم من شرع إلى شرع آخر وهو أصلح لكم وأنفع في الدين والدنيا ( وثالثها ) قال ( وإن كانت لكيرة إلا على الذين هدى الله ) فكأنه تعالى قال ؛ وإنما هدانا الله ولأنه رؤوف رحيم .

( المسألة الثالثة ) قرأ عمرو وحزرة والكسائي وأبو بكر عن عاصم ( رؤوف رحيم ) مبهوذاً غير مضبع على وزن رفع والباقون ( رؤف ) مثقلاً مبهوذاً مضباً على وزن رجوف وفيه أربع لغات رفف أيضاً كزور ، ورأف على وزن فعل .

( المسألة الرابعة ) استدلت المعتزلة بهذه الآية على أنه تعالى لا يخلق الكفر ولا الفساد قالوا لأنه تعالى بين أن بالناس لرؤوف رحيم ، والكفار من الناس فوجب أن يكون رؤفاً رحيماً بهم ،

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ  
شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ  
أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٤٤﴾

وإنما يكون كذلك لو لم يخلق فيهم الكفر الذي يجرهم إلى العقاب الدائم والعذاب السرمدي ، ولو لم يكلفهم مالا يطيقون قاته تعالى لو كان مع مثل هذا الإصرار رؤفا رحيا فعل أى طريق يتصور أن لا يكون رؤفا رحيا واعلم أن الكلام عليه قد تقدم مرارا والله أعلم .  
قوله تعالى ( قد نرى قلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون ) .

اعلم أن قوله ( قد نرى قلب وجهك في السماء ) فيه قولان :

( القول الأول ) وهو المشهور الذي عليه أكثر المفسرين أن ذلك كان لانتظار تحريكه من بيت المقدس إلى الكعبة ، والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها ( أحدها ) أنه كان يكره التوجه إلى بيت المقدس ، وبحسب التوجه إلى الكعبة ، إلا أنه لما كان يتكلم بذلك فكان قلب وجهه في السماء لهذا المعنى ، روى عن ابن عباس أنه قال : يا جبريل وددت أن الله تعالى صرفني عن قبلة اليهود إلى غيرها فقد كرهتها ، فقال له جبريل : أنا جدد لك فاسأل ربك ذلك ، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يديم النظر إلى السماء رجاء مجيء جبريل بما سأله فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وهؤلاء ذكروا في سبب هذه المحنة أمورا ( الأول ) أن اليهود كانوا يقولون : إنه يخالفنا ثم إنه يتبع قبلتنا ولولا نحن لم يدر أين يستقبل ، فشد ذلك كرهه أن يتوجه إلى قبلتهم ( الثاني ) أن الكعبة كانت قبلة إبراهيم ( الثالث ) أنه عليه السلام كان يقدر أن يصير ذلك سببا لا سبالة العرب ولندخلهم في الإسلام ( الرابع ) أنه عليه السلام أحب أن يحصل هذا الشرف للمسجد الذي في بلده ومنفته لافي مسجد آخر ، وأعرض القاضي عن هذا الوجه وقال : أنه لا يليق به عليه السلام أن يكره قبلة أمر أن يصلي إليها ، وأن يحب أن يحوله ربه عنها إلى قبلة غيرها يطيعه ، ويميل إليها بحسب شؤنه لأنه عليه السلام علم وعلم أن الصلاح في خلاف الطبع والميل : واعلم أن هذا التأويل قليل التحصيل ، لأن المستنكر من الرسول أن يعرض عما أمره الله تعالى به ، ويشتمل بما يدعوه طبعه إليه ، فأما أن يميل قلبه إلى شيء فيمتنى في قلبه أن يأذن الله له فيه ، فذلك مما لا إنكار عليه ، لاسيما إذا لم ينطق به ، أى بعدنى أن يميل طبع الرسول إلى شيء فيمتنى في قلبه أن يأذن الله له فيه ، وهذا مما

لا استبعاد فيه بوجه من الوجوه .

( الوجه الثاني ) أنه عليه السلام قد استأذن جبريل عليه السلام في أن يدعو الله تعالى بذلك فأخبره جبريل بأن الله قد أذن له في هذا الدعاء ، وذلك لأن الأنبياء لا يسألون الله تعالى شيئاً إلا بأذن منه ثلثا يسألوا ما لا صلاح فيه فلا يجابوا إليه فيفضى ذلك إلى تخفيف شأنهم ، فلما أذن الله تعالى له في الإجابة علم أنه يستجاب إليه فكان بقلب وجهه في السماء ينتظر مجىء جبريل عليه السلام بالوحى في الإجابة .

( الوجه الثالث ) قال الحسن : إن جبريل عليه السلام أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره أن الله تعالى سيحول القبلة عن بيت المقدس إلى قبلة أخرى ، ولم يبين له إلى أى موضع يحولها ، ولم تكن قبلة أحب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الكعبة فكان رسول الله يقرب وجهه في السماء ينتظر الوحى ، لأنه عليه السلام علم أن الله تعالى لا يتركه بخير صلاة ، فأثناء جبريل عليه السلام فأمره أن يصل نحو الكعبة والقائلون بهذا الوجه اختلفوا فمنهم من قال إنه عليه السلام منع من استقبال بيت المقدس ولم يمين له القبلة ، فكان يخاف أن يرد وقت الصلاة ولم تظهر القبلة فتأخر صلاته فلذلك كان قلب وجهه عن الاسم ، وقال آخرون : بل وعد بذلك وقبلة بيت المقدس باقية بحيث تجوز الصلاة إليها ، لكن لاجل الوعد كان يتوقع ذلك ، ولأنه كان يرجو عند التحويل عن بيت المقدس إلى الكعبة وجوها كثيرة من المصالح الدنيوية ، نحو : رغبة العرب في الاسلام ، والمباينة عن اليهود ، وتغيير المواقف من المناق ، فلذلك كان قلب وجهه ، وهذا الوجه أول ، وإلا لما كانت القبلة الثانية ناضجة للأول ، بل كانت مبتدأة ، والمفسرون أجمعوا على أنها ناضجة للأول ، ولأنه لا يجوز أن يؤمر بالصلاة إلا مع بيان موضع التوجه ( الرابع ) أن قلب وجهه في السماء هو الدعاء .

( القول الثاني ) وهو قول أبى مسلم الاصفهاني ، قالوا لولا الأخبار التي دلت على هذا القول وإلا لفظ الآية يحتمل وجهاً آخر ، وهو أنه يحتمل أنه عليه السلام إنما كان يقلب وجهه في أول مقدمه المدينة ، فقد روى أنه عليه السلام كان إذا صلى بمكة جعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس ، وهذه صلاة إلى الكعبة فلما هاجر لم يعلم أين يتوجه فانتظر أمر الله تعالى حتى نزل قوله ( قول وجهك شطر المسجد الحرام ) .

( المسألة الثانية ) اختلفوا في صلاته إلى بيت المقدس ، فقال قوم : كان بمكة يصل إلى الكعبة فلما صار إلى المدينة أمر بالتوجه إلى بيت المقدس سبعة عشر شهراً ، وقال قوم ، بل كان بمكة يصل إلى بيت المقدس ، إلا أنه يجعل الكعبة بينه وبينها : وقال قوم : بل كان يصل إلى بيت المقدس فقط والمدينة أولاً سبعة عشر شهراً ، ثم أمره الله تعالى بالتوجه إلى الكعبة لما فيه من الصلاح .

( المسألة الثالثة ) اختلفوا في توجه النبي صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس هل كان فرضاً

لا يجوز غيره ، أو كان النبي صلى الله عليه وسلم غيراً في توجهه إليه وإلى غيره ، فقال الربيع بن أنس : قد كان غيراً في ذلك وقال ابن عباس : كان التوجه إليه فرضاً محققاً بلا تغيير .

واعلم أنه على أى الوجهين كان قد صار منسوخاً ، واحتج الظاهريون إلى القول الأول بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى ( والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ) وذلك يقتضى كونه غيراً في التوجه إلى أى جهة شاء ، وأما الخبر فـأروى أبو بكر الرازى في كتاب أحكام القرآن : أن نفراً قصدوا الرسول عليه الصلاة والسلام من المدينة إلى مكة للبيعة قبل الهجرة ، وكان فيهم البراء بن معرور ، فتوجه بهصلاته إلى الكعبة في طريقه ، وأبى الآخرون وقالوا : إنه عليه السلام يتوجه إلى بيت المقدس ، فلما قدموا مكة سألوها النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له : قد كنت على قبة - يعنى بيت المقدس - لو ثبت عليها أجزأك ولم يأمره باستئناف الصلاة فدل على أنهم قد كانوا غيرين ، واحتج الظاهريون إلى القول الثانى بأنه تعالى قال ( فلتولينك قبة ترضاها ) فدل على أنه عليه السلام ما كان يرتضى القبة الأولى ، فلو كان غيراً يبيتها وبين الكعبة ما كان يتوجه إليها حيث توجه إليها مع أنه كان ما يرتضيها علماً أنه ما كان غيراً بينها وبين الكعبة .

( المسألة الرابعة ) المشهور أن التوجه إلى بيت المقدس إنما صار منسوخاً بالأمر بالتوجه إلى الكعبة ، ومن الناس من قال : التوجه إلى بيت المقدس صار منسوخاً بقوله تعالى ( والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ) ثم إن ذلك صار منسوخاً بقوله ( فول وجهك شطر المسجد الحرام ) واحتجوا عليه بالقرآن والآثر ، أما القرآن فهو أنه تعالى ذكر أولاً قوله ( والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ) ثم ذكر بعد ( سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها ) ثم ذكر بعده ( فول وجهك شطر المسجد الحرام ) وهذا الترتيب يقتضى صحة المذهب الذى قلناه بأن التوجه إلى بيت المقدس صار منسوخاً بقوله ( فول وجهك شطر المسجد الحرام ) فلو لم أن يكون قوله تعالى ( سيقول السفهاء من الناس ) متأخراً في النزول والدرجة عن قوله تعالى ( فول وجهك شطر المسجد الحرام ) لحينئذ يكون تقديمه عليه في الترتيب حل خلاف الأصل ، ثبت ما قلناه ، وأما الآثر فـأروى عن ابن عباس أن أمر القبة أول ما نسخ من القرآن ، والأمر بالتوجه إلى بيت المقدس غير مذكور في القرآن ، إنما المذكور في القرآن ( والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ) فوجب أن يكون قوله ( فول وجهك شطر المسجد الحرام ) ناسخاً لذلك ، لا للأمر بالتوجه إلى بيت المقدس .

أما قوله ( فلتولينك قبة ترضاها ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) ( فلتولينك ) فلتعطيك وتلكنتك من استقبالها من قولك وليته كذا ، إذا جعلته وإياله ، أو فلتجعلتك تل سمعها دون سمع بيت المقدس .

( المسألة الثانية ) قوله ( ترضاها ) فيه وجه ( أحدها ) ترضاها تحبها وتميل إليها ، لأن الكعبة

كانت أحب إليه من غيرها بحسب ميل الطبع ، قال القاضي : هذا لا يجوز فإنه من المحال أن يقول الله تعالى : فنوليك قبة يميل طبعك إليها ، لأن ذلك يفتح في حكمته تعالى فيها يكلف ، ويقترح في حال التي عليه الصلاة والسلام فيها يريد في حال التكليف ، وهذا الاعتراض ضعيف لأن العطن إنما يتوجه لو قال الله تعالى : أنا حولناك إلى القبلة التي مال طبعك إليها بمجرد ميل طبعك فأما لو قال : أنا حولناك إلى القبلة التي مال طبعك إليها لأجل أن الحكمة والمصلحة وافقت ميل طبعك فأى ضرر يلزم منه وقال عليه الصلاة والسلام : وجعلت قرة عيني في الصلاة ، فكان طبعه يميل إلى الصلاة مع أن المصلحة كانت موافقة لذلك ( وثانها ) ( قبة رضاها ) أى تحبها بسبب اشتغالها على المصالح الدينية ( وثالثها ) قال الأصم : أى كل جهة وجهك الله إليها فهى لك رضا لا يجوز أن تسخط ، كما فعل من انقلب على عقبيه من العرب الذين كانوا قد أسدوا ، فلما تحولت القبلة ارتدوا ( ورابعها ) ( رضاها ) أى ترضى عاقبتها لأنك تعرف بها من يتبعك للاسلام ، ممن يتبعك لغير ذلك من دنيا يصيبها أو مال يكتسبه

أما قوله تعالى ( فول وجهك شطر المسجد الحرام ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) المراد من الوجه هنا جملة بدن الإنسان لأن الواجب على الإنسان أن يستقبل القبلة بجملة لا بوجهه فقط والوجه يذكر ويراد به نفس الشيء لأن الوجه أشرف الأعضاء ولأن بالوجه تميز بعض الناس عن بعض ، فلهذا السبب قد يعبر عن كل الذات بالوجه .

( المسألة الثانية ) قال أهل اللغة : الشطر اسم مشترك يقع على معينين ( أحدهما ) النصف يقال : شطرت الشيء أى جعلته نصفين ، ويقال في المثل اجلب جلباً لك شطره أى نصفه ( والثاني ) نحوه وتلقاه وجهته ، واستشهد القاضي رضى الله عنه في كتاب الرسالة على هذا بأيات أربعة : قال خفاف بن ندبة :

ألا من مبلغ حمرا وسولا      وما تغنى الرسالة شطر حمرو  
وقال ساعدة بن جؤبة :

أقول لأم زبايع : أقيى      صدور العيس شطر بنى بجم  
وقال لقيط الأبادي :

وقد أظلم من شطر شمركم      مول له ظلم ينفاكم قطعاً  
وقال آخر : إن السير بها داء مخامرهما      فسطرها بصر العينين مسحور

قال القاضي رضى الله عنه : يريد تلقاها بصر العينين مسحور ، إذا فرغت هذا فنقول : في الآية قولان :

( الأول ) وهو قول جمهور المفسرين من الصحابة والتابعين والمتأخرين ، واختار الهافى رضى الله عنه في كتاب الرسالة : أن المراد جهة المسجد الحرام وتلقاه وجهانه ، قرأ أبو بن كعب



تلقاء المسجد الحرام .

( القول الثاني ) وهو قول الجبائي واختيار القاضى أن المراد من الشطر هنا : وسط المسجد ومتصفه لأن الشطر هو النصف ، والكعبة واقعة من المسجد في النصف من جميع الجوانب ، فلما كان الراجح هو التوجه إلى الكعبة ، وكانت الكعبة واقعة في نصف المسجد حسن منه تعالى أن يقول ( فول وجهك شطر المسجد الحرام ) يعنى النصف من كل جهة ، وكأنه عبارة عن بقعة الكعبة ، قال القاضى : ويدل على أن المراد ما ذكرنا وجهان ( الأول ) أن المصل خارج المسجد لو وقف بحيث يكون متوجها إلى المسجد ، ولكن لا يكون متوجها إلى منتصف المسجد الذى هو موضع الكعبة لا تصح صلاته ( الثانى ) أنا لو فرنا الشطر بالجانب لم يبق لذكر الشطر مزيد فائدة لأنك إذا قلت فول وجهك شطر المسجد الحرام فقد حصلت الفائدة المطلوبة ، أما لو فرنا الشطر بما ذكرناه كان لا ذكره فائدة زائدة ، فانه لو قيل : فول وجهك المسجد الحرام لا يفهم منه وجوب التوجه إلى منتصفه الذى هو موضع الكعبة ، فلما قيل ( فول وجهك شطر المسجد الحرام ) حصلت هذه الفائدة الزائدة ، فكان حل هذا اللفظ على هذا المحمل أولى فان قيل : لو سلمنا الشطر على الجانب يبق لذكر الشطر فائدة زائدة ، وهى أنه لو قال : فول وجهك المسجد الحرام ، لزم تكليف ما لا يطاق ، لأن من فى أقصى المشرق أو المغرب لا يمكنه أن يولى وجهه المسجد . أما إذا قال فول وجهك شطر المسجد الحرام ، أى جانب المسجد دخل فيه الحاضرون والغائبون قلنا : هذه الفائدة مستفادة من قوله ( وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره ) فلا يبق لقوله : شطر المسجد الحرام زيادة فائدة هذا تقرير هذا الوجه وفيه إشكال لأنه يصير التقدير فول وجهك نصف المسجد وهذا بعيد لأن هذا التكليف لا تعلق له بالنصف ، وفرق بين النصف وبين الموضع الذى عليه يقبل التنصيف والكلام إنما يستقيم لو حمل على الثانى ، إلا أن اللفظ لا يدل عليه ، وقد اختلفوا فى أن المراد من المسجد الحرام أى شيء . هو ؟ حكى فى كتاب شرح السنة عن ابن عباس أنه قال : البيت قبله لأهل المسجد ، والمسجد قبله لأهل الحرم والحرم قبله لأهل المشرق والمغرب وهذا قول مالك . وقال آخرون : القبلة هى الكعبة والدليل عليه ما أخرج فى الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس ، قال أخبرني أسامة ابن زيد ، قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا فى نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه ، فلما خرج صلى ركعتين فى قبل الكعبة وقال هذه القبلة ، قال الثقفان وقد وردت الأخبار الكثيرة فى صرف القبلة إلى الكعبة وفى غير البراء بن عازب : ثم صرف إلى الكعبة وكان يجب أن يتوجه إلى الكعبة وفى خبر ابن عمر فى صلاة أهل قباء : فأنهم آت فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم حول إلى الكعبة وفى رواية ثمامة بن عبد الله بن أنس : جاء منادى رسول الله فنادى : أن القبلة حولت إلى الكعبة وهكذا عامة الروايات وقال آخرون : بل المراد المسجد الحرام كله ، قالوا : لأن الكلام يجب إجراؤه على ظاهر لفظه إلا إذا منع منه مانع ، وقال

آخرون : المراد من المسجد الحرام الحرم كله والدليل عليه قوله تعالى ( سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام ) وهو عليه الصلاة والسلام إنما أسرى به خارج المسجد ، فدل هذا على أن الحرم كله مسمى بالمسجد الحرام .

( المسألة الثالثة ) قال صاحب التهذيب الجماعة إذا صلوا فى المسجد الحرام يستحب أن يقف الإمام خلف المقام والقوم يقفون مستديرين بالبيت ، فإن كان بعضهم أقرب إلى البيت من الإمام جاز فلو امتد الصف فى المسجد فإنه لا تصح صلاة من خرج عن محاذة الكعبة ، وعند أبى حنيفة تصح ، لأن عنده الجهة كافية وهذا اختيار الشيخ الفراءى رحمه الله فى كتاب الإحياء ، حجة الشافعى رضى الله عنه : القرآن والخير والقياس ، أما القرآن فهو ظاهر هذه الآية وذلك لأننا دللنا على أن المراد من شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشيء هو الذى يكون محاذياً له وواقفاً على سمتة والدليل عليه أنه إنما يقال : إن زيدا ولى وجهه إلى جانب عمرو ولو قابل بوجهه وجهه وجعله محاذياً له ، حتى أنه لو كان وجهه كل واحد منهما إلى جانب المشرق ، إلا أنه لا يكون وجه أحدهما محاذياً لوجه الآخر ، لا يقال : إنه ولى وجهه إلى جانب عمرو ثبت دلالة الآية على أن استقبال عين الكعبة واجب .

وأما الخبر فأروينا أنه عليه الصلاة والسلام لما خرج من الكعبة رجع ركعتين فى قبلة الكعبة وقال هذه القبلة وهذه الكلمة تنهى الحصر ثبت أنه لا قبلة إلا عين الكعبة وكذلك سائر الأخبار التى رويناهما فى أن القبلة هى الكعبة ، وأما القياس فهو أن مبالغة الرسول صلى الله عليه وسلم فى تعظيم الكعبة أمر بلغ مبلغ التواتر والصلاة من أعظم شئ الدارين وتوقيف صحبها على استقبال عين الكعبة بما يوجب حصول مزيد شرف الكعبة فوجب أن يكون مشروعا ولأن كون الكعبة قبلة أمر معلوم ، وكون غيرها قبلة أمر مفكوك ، والأولى رعاية الاحتياط فى الصلاة فوجب توقيف صحة الصلاة على استقبال الكعبة ، واحتج أبو حنيفة بأمور (الأول) ظاهر هذه الآية وذلك لأنه تعالى أوجب على المكلف أن يولى وجهه إلى جانبه فن ولى وجهه إلى الجانب الذى حصلت الكعبة فيه فقد أتى بما أمر به سواء كان مستقبلاً للكعبة أم لا فوجب أن يخرج عن العدة ، وأما الخبر فإروى أبو هريرة رضى الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال « ما بين المشرق والمغرب قبلة » قال أصحاب الشافعى رحمه الله تعالى : ليس المراد من هذا الحديث أن كل ما يصدق عليه أنه بين مشرق ومغرب فهو قبلة : لأن جانب القطب الشمال يصدق عليه ذلك وهو بالاتفاق ليس بقبلة بل المراد أن الشئ الذى هو بين مشرق ومعين ومغرب معين قبلة ونحن نعمل ذلك على الذى يكون بين المشرق والغروب وبين المغرب والصيفى فإن ذلك قبلة وذلك لأن المشرق الشئ جنوبى متباعد عن خط الاستواء بمقدار الليل والمغرب الصيفى شمالى متباعد عن خط الاستواء بمقدار الليل والذى بينهما هو سمت مكة قالوا : فهذا الحديث بأن يدل على مذهبتنا أولى منه بالدلالة على منجهكم أما فضل

الصحابة فن وجهين ( الأول ) أن أهل مسجد قبا كانوا في صلاة الصبح بالمدينة مستقلين لبيت المقدس ، مستديرين للكعبة ، لأن المدينة بينهما فقيل لهم : ألا إن القبلة قد حوت إلى الكعبة ، فاستداروا في أثناء الصلاة من غير طلب دلالة ، ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم عليهم ، وسمى بمسجد بني القبلتين ، ومقابلة العين من المدينة إلى مكة لا تعرف إلا بأدلة هندسية يطول النظر فيها فكيف أدركوها على البدنية في أثناء الصلاة وفي ظلمة الليل ( الثاني ) أن الناس من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوا المساجد في جميع بلاد الإسلام ، ولم يحضروا قط مهندسا عند تنبوية المهراب ، ومقابلة العين لا تدرك إلا بدقيق نظر الهندسة .

وأما القياس فن وجهه ( الأول ) لو كان استقبال عين الكعبة واجبا إما علما أو ظنا ، وجب أن لا تصح صلاة أحد قط ، لأنه إذا كان محاذة الكعبة مقدار نصف وعشرين ذراعا فن المعلوم أن أهل المشرق والمغرب يستحيل أن يلقوا في محاذة هذا المقدار ، بل المعلوم أن الذي يقع منهم في محاذة هذا القدر القليل قليل بالنسبة إلى كثير ، ومعلوم أن العبرة في أحكام الشرع بالغالب ، والتأثير ملحق به ، فوجب أن لا تصح صلاة أحد منهم لا سيما وذلك الذي وقع في محاذة الكعبة لا يمكن أن يعرف أنه وقع في محاذاتها ، وحيث اجتمعت الأمة على صحة صلاة الكل هلنا أن المحاذة غير معتبرة لأن قيل : الدائرة وإن كانت عظيمة إلا أن جميع النقط المفروضة عليها تكون محاذية لمركز الدائرة فالصفوف الواقعة في العالم بأسرها كلنا دائرة بالكعبة ، والكعبة كأنها نقطة لتلك الدائرة إلا أن الدائرة إذا صغرت صغر النفوس والانحناء في جميعها ، وإن اتسعت وعظمت لم يظهر النفوس والانحناء في كل واحد من قسمها ، بل ترى كل نقطة منها شيئا بالخط المستقيم ، فلا جرم صحت الجماعة بصف طويل في المشرق والمغرب يزيد طولها على أضفاف البيت ، والكل يسمون متوجهين إلى عين الكعبة ، قلنا : هب أن الأمر على ما ذكرتموه ولكن القطعة من الدائرة العظيمة وإن كانت شبيهة بالخط المستقيم في الحس ، إلا أنها لا بد وأن تكون منحنية في نفسها ، لأنها لو كانت في نفسها مستقيمة ، وكذا القول في جميع قطع تلك الدائرة ، لحيث تكون الدائرة مركبة من خطوط مستقيمة يتصل بعضها ببعض ، فيلزم أن تكون الدائرة إما مضلعة أو خطأ مستقيمة وكل ذلك محال ، فلعلنا أن كل قطعة من الدائرة الكبيرة فهي في نفسها منحنية ، فالصفوف المتصلة في أطراف العالم إنما يكون كل واحد منهم مستقبلا لعين الكعبة لو لم تكن تلك الصفوف واقعة على الخط المستقيم ، بل إذا خصل فيها ذلك الانحناء القليل إلا أن ذلك الانحناء القليل الذي لا يني بادراكه الحس البتة ، لا يمكن أن يكون في محل التكليف ، وإذا كان كذلك كان كل واحد من هؤلاء الصفوف جاهلا بأنه هل هو مستقبل لعين الكعبة أم لا فلو كان استقبال عين الكعبة شرطا لكان حصول هذا الشرط مجهولا للكل ، والعلك في حصول الشرط يقتضي الشك في حصول المشروط ، فوجب أن يني كل واحد من أهل هذه الصفوف شاكيا في صحة صلاته ، وذلك يقتضي

أن لا يخرج عن المدة البتة ، وحسب اجتمعت الأمة على أنه ليس كذلك هلنا أن استقبال العين ليس بشرط لا علما ولا علنا ، وهذا كلام بين ( الثاني ) أنه لو كان استقبال عين الكعبة واجبا ولا سبيل إليه إلا بالدلالة الهندسية ، وما لا يتأذى الواجب إلا به فهو واجب ، فكان يلزم أن يكون تعلم الدلالة الهندسية واجبا على كل أحد ، ولما لم يكن كذلك هلنا أن استقبال عين الكعبة غير واجب فإن قيل : عندنا استقبال عين الجهة واجب علنا لا يقينا ، والمقتضى إلى الدلائل الهندسية هو الاستقبال يقينا لا علنا ، قلنا : لو كان استقبال عين الكعبة واجبا لكان القادر على تحصيل اليقين لا يجوز له الاكتفاء بالظن ، والرجل قادر على تحصيل ذلك بواسطة تعلم الدلائل الهندسية فكان يجب عليه تعلم تلك الدلائل ، ولما لم يجب ذلك هلنا أن استقبال عين الكعبة واجب ( الثالث ) لو كان استقبال العين واجبا إما علنا أو علنا ، ومعلوم أنه لا سبيل إلى ذلك الظن إلا بالبرهان من أنواع الامارات ، وما لا يتأذى الواجب إلا به فهو واجب ، فكان يلزم أن يكون تعلم تلك الامارات فرض عين على كل واحد من المكلفين ، ولما لم يكن كذلك هلنا أن استقبال العين غير واجب .

( المسألة الرابعة ) في دلائل القبلة : اعلم أن الدلائل إما أرضية وهي الاستدلال بالجبال ، والقرى ، والأنهار ، أو هوائية وهي الاستدلال بالرياح ، أو سماوية وهي النجوم .

أما الأرضية والهوائية غير مضبوطة ضبطا كليا ، فرب طريق فيه جبل مرتفع لا يعلم أنه على يمين المستقبل أو شماله أو قدامه أو خلفه ، فكذلك الرياح قد تدل في بعض البلاد ولستنا نقدر على استقصاء ذلك ، إذ كل بلد بحكم آخر في ذلك .

أما السماوية فادلتها منها تقريبية ومنها تحقيقية ، أما التقريبية فقد قالوا : هذه الأدلة إما أن تكون نهارية أو ليلية ، أما النهارية فالشمس فلا بد وأن يراعى قبل الخروج من البلد أن الشمس عند الزوال أي بين الحاجبين ، أم هي على اليمين أي على اليسرى ، أو تميل إلى اليمين ميلا أكثر من ذلك ، فإن الشمس لاتعدو في البلاد الشمالية هذه المواقع ، وكذلك يراعى موقع الشمس وقت العصر ، وأما وقت المغرب فأنما يعرف ذلك بموضع الغروب ، وهو أن يعرف بأن الشمس تغرب عن يمين المستقبل ، أو هي مائلة إلى وجهه أو ففاه ، وكذلك يعرف وقت المشاء الآخرة بموضع الشفق ، ويعرف وقت الصبح بمشرق الشمس ، فكان الشمس تدل على القبلة في الصلوات الخمس ، ولكن يختلف حكم ذلك بالشتاء والصيف ، فإن المارق والمغرب كثيرة ، وكذلك يختلف الحكم في هذا الباب بحسب اختلاف البلاد ، وأما الليلية فهو أن يستدل على القبلة بالكوكب الذي يقال له الجمدي ، فانه كوكب كالثابت لا تظهر حركته من موضعه ، وذلك إما أن يكون على قفا المستقبل أو منكبه الأيمن من ظهره ، أو منكبه الأيسر في البلاد الشمالية من مكة ، وفي البلاد الجنوبية منها ، كاليمن وما وراءها يقع في مقابلة المستقبل فليعلم ذلك وما عرفه ببلده فليعمل عليه بالطريق كله ، إلا إذا طال السفر فإن المسافة إذا بدت اختلف موقع الشمس ، وموقع القطر ،

وموقع المشرق والمغرب إلى أن ينتهي في أثناء سفره إلى بلد ، فينبغي أن يسأل أهل البصرة أو يراقب هذه الكواكب وهو مستقبل عراب جامع البلد حتى يتضح له ذلك فهما تعلم هذه الأدلة فله أن يعمل عليها .

وأما الطريقة البقية وهي الوجه المذكورة في كتب الهيئة قالوا : سمت القبلة نقطة التقاطع بين دائرة الأفق ، وبين دائرة عظيمة تمر بسمت رؤسنا ورؤس أهل مكة ، وانحراف القبلة قوس من دائرة الأفق ما بين سمت القبلة دائرة نصف النهار في بلدنا ، وما بين سمت القبلة ومغرب الاعتدال تمام الانحراف قالوا ويحتاج في معرفة سمت القبلة إلى معرفة طول مكة وعرضها ، فإن كان طول البلد مساوياً لطول مكة وعرضها مخالف لعرض مكة كان سمت قبليتها على خط نصف النهار فإن كان البلد شمالياً فالجنوب وإن كان جنوبياً فالشمال وأما إذا كان عرض البلد مساوياً لعرض مكة وطوله مخالفاً لطولها فقد يظن أن سمت قبلة ذلك البلد على خط الاعتدال وهو خطأ وقد يمكن أيضاً في البلاد التي أطولها وعرضها مخالفة لطول مكة وعرضها أن يكون سمت قبليتها مطلع الاعتدال ومعه وإذا كان كذلك فلا بد من استخراج قدر الانحراف ولذلك طرق أسهلها أن يعرف الجزء الذي يسامت رؤس أهل مكة من فلك البروج وهو ( زيج ) من الجزء ( و كج ح ) من السرطان فيضع ذلك الجزء على خط وسط السماء في الأسطرلاب المعمول لعرض البلد ، ويسم على الرقعة علامة ، ثم يدور التنكيوت إلى ناحية المغرب إن كان البلد شرقياً عن مكة كما في بلاد خراسان والعراق بقدر ما بين الطولين من أجزاء الحجر ثم ينظر أين وقع ذلك الجزء من منقطرات الارتفاع فإذا كان فوق الارتفاع الذي عنده يسامت ذلك الجزء رؤس أهل مكة ، ثم يرصد مائة الشمس ذلك الجزء فإذا انتهى ارتفاع الشمس إلى ذلك الارتفاع فقد سامت الشمس رؤس أهل مكة فينصب مقياساً ويخط على ظل المقياس خطاً من مركز العمود إلى طرف الظل فذلك الخط خط الظل فينبغي عليه المحراب فهذا هو الكلام في دلائل القبلة .

( المسألة الخامسة ) معرفة دلائل القبلة فرض على العبد أم فرض على الكفاية ففيه وجهان أحدهما فرض على العبد ، لأن كل مكلف فهو مأمور بالاستقبال ولا يمكنه الاستقبال إلا برباطة معرفة دلائل القبلة ، ومالا يتأدى الواجب إلا به فهو واجب .

( المسألة السادسة ) اعلم أن قوله تعالى ( وحيثاً كنتم فلولوا ووجوهكم شطره ) عام في الأشخاص والأحوال ، إلا أننا اجتمعنا على أن الاستقبال خارج الصلاة غير واجب ، بل أنه طاعة لقوله عليه السلام « خير المجالس ما استقبل به القبلة » فيق أن وجوب الاستقبال من خواص الصلاة ، ثم تقول : الرجل إما أن يكون ممانئاً للقبلة أو غائباً عنها ، أما الممانئ فقد أجمعوا على أنه يجب عليه الاستقبال ، وأما الغائب فاما أن يكون قادر على تحصيل اليقين أولاً بقدر عليه ، لكنه يقدر على تحصيل الظن أولاً يقدر على تحصيل اليقين ولا على تحصيل الظن فهذه أقسام ثلاثة :

( القسم الأول ) القادر على تحصيل العلم وفيه بحثان :

( البحث الأول ) قد عرفت أن الغائب عن القبلية لاسيما له إلى تحصيل اليقين بجهة القبلة إلا بالدلائل الهندسية ، وما لاسيما إلى أداء الواجب إلا به فهو واجب ، فيلزم من هذا أن يكون تعلم الدلائل الهندسية فرض عين على كل أحد إلا أن الفقهاء قالوا : إن تعلمها غير واجب بل ربما قالوا : إن تعلمها مكروه أو محرم ولا أدري ما عذرهم في هذا ؟

( البحث الثاني ) المصل إذا كان بأرض مكة وبينه وبين الكعبة حائل واشتبه عليه فهل له أن يجتهد ؟ قال صاحب التهذيب نظر إن كان الحائل أصلياً كالجبال فله الاجتهاد وإن لم يكن أصلياً كالأبنية فعلى وجهين ( أحدهما ) له الاجتهاد لأن بينه وبينها حائلاً يمنع المساعدة كما في الحائل الأصلي ، ( والثاني ) ليس له الاجتهاد لأن فرضه الرجوع إلى اليقين ، وهو قادر على تحصيل اليقين فوجب أن لا يكتفى فيه بالظن ، وهذا الوجه هو اللائق بمساق الآية ، لأنها لما دلت على وجوب التوجه إلى الكعبة والمكلف إذا كان قادراً على تحصيل العلم لا يجوز له الاكتفاء بالظن ، فوجب عليه طلب اليقين .

( القسم الثاني ) القادر على تحصيل الظن دون اليقين . وأعلم أن تحصيل هذا الظن طرقتا :

( الطريق الأول ) الاجتهاد وظاهر قول الغافق رضي الله عنه يقتضي أن الاجتهاد يقدم على الرجوع إلى قول الغير وهو الحق ، والذي يدل عليه وجوه ( أحدها ) قوله تعالى ( فاعتبروا بأولي الأبالص ) أمر بالاعتبار ، والرجل قادر على الاعتبار في هذه الصورة ، فوجب أن يتناوله الأمر ( وثانيها ) أن ذلك الغير إنما وصل إلى جهة القبلة بالاجتهاد ، لأنه لو عرف القبلة بالتقليد أيضاً لزم إما التسلسل أو الدور وهما باطلان ، فلا بد من الانتهاء آخر الأمر إلى الاجتهاد فيرجع حاصل الكلام إلى أن الاجتهاد أولى أم تقليد صاحب الاجتهاد ؟ ولا شك أن الأول أولى لأنه إذا أتى بالاجتهاد فلا يتطرق إليه احتمال الخطأ من جهة واحدة ، فإذا قلد صاحب الاجتهاد قد تطرق إلى عمله احتمال الخطأ من وجهين ولا شك أنه متى وقع التعارض بين طريقين فأقلهما خطأ أولى بالرعاية ( وثالثها ) قوله عليه السلام « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » فهنا أمر بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد في الطلب فوجب أن يجب عليه ذلك .

فان قيل : ليس أن صاحب التهذيب ذكر أنه إذا كان في قرية كبيرة فيها محاريب منصوبة إلى جهة واحدة أو وجد محراباً أو علامة للقبلة في طريق هي جادة للسبلين يجب عليه أن يتوجه إليها ولا يجوز له الاجتهاد في الجهة ، قال : لأن هذه العلامات كاليعين ، أما في الانحراف بمنة أو يسرة فيجوز أن يجتهد مع هذه العلامات وكان عبد الله بن المبارك يقول بعد رجوعه من الحج تياسروا يا أهل مرو وكذلك لو أخبره مسلم بأن قال ، رأيته غالب المسلمين أو جماعة المسلمين اتفقوا على هذه الجهة فليقبله قوله وليس هذا بتقليد ، بل هو قبول الخبر من أهلها كاف الوقت ، وهو ما إذا

آخره عدل : إني رأيت الفجر قد طلع أو الشمس قد زالت يجب قبول قوله . هذا كله لفظ صاحب التهذيب ، وأعلم أن هذا الكلام مشكل من وجوه ( أحدها ) أنه لا معنى للتقليد إلا قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة ، فإذا قلنا قول الغير أو فصله في تعيين القبلة من غير حجة ولا شبهة كان هذا تقليداً ، ونحن قد ذكرنا الدليل على أن القادر على الاجتهاد لا بد وأن يكون مأموراً بالاجتهاد ( وثانيها ) أنه يجوز المخالفة في اليمين واليسار بناء على الاجتهاد ، فنقول : هو قادر على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذي يتولاه بنفسه ، فوجب أن يجوز له المخالفة كما في اليمين واليسار ( وثالثها ) إما أن يكون ممنوعاً من الاجتهاد ، أو من العمل بمقتضى الاجتهاد ، والأول باطل ، لأن معاذاً لما قال : اجتهد برأي مدحه الرسول عليه السلام على ذلك ، فدل على أن الاجتهاد غير ممنوع عنه ، والثاني أيضاً باطل لأنه لما علم أو ظن أن القبلة ليست في الجهة التي فيها المحارب فهو وجب عليه التوجه إلى ذلك المحراب لكان ذلك ترجيحاً للتقليد على الاستدلال وأنه خطأ ( ورابعها ) أن مذهب الشافعي رضي الله عنه أنه لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد ، فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات كيف يجوز له تقليد محارب البلاد ؟ واحتج القائلون بترجيح محارب الأصمار على البلاد من وجوه ( الأول ) أنها كالتواتر مع الاجتهاد ، فوجب رجوعه عنه ( والثاني ) أن الرجل إذا رأى المؤذن فرغ من الأذان والإقامة وقد تقدم الإمام ، فهنا لا يحتاج إلى تصرف الوقت فكذلك هنا ( الثالث ) أن أهل البلد وضوا به ، والظاهر أنه لو كان خطأ لتنبهوا له ، ولو تنبهوا له لما رضوا به ، فهذا ما يمكن أن يقال في الجانبيين .

( الطريق الثاني ) الرجوع إلى قول الغير ، مثل ما إذا أخرجه عدل عن كون القبلة في هذه الجهة فهذا يفيد ظن أن القبلة هناك ، واحتقراً على أنه لا بد من شرطين : الإسلام والعقل ، فلا عبرة في هذا الباب بقول الكافر والمجنون ولا بملهما ، واختلفوا في شرائط ثلاثة ( أولها ) البلوغ ، حكى الحنفية نصاً عن الشافعي أنه لا يقبل قول الصبي ، وحكى أبو زيد أيضاً عن الشافعي أنه يقبل ( وثانيها ) العدالة قالوا : لا يقبل خبر الفاسق لأنه كالشهادة ، وقيل : يقبل ( وثالثها ) العدد ، فمنهم من اعتبره كافي في الشهادة لا سيما الذين اعتبروا العدد في الرواية أيضاً ، ومنهم من لم يعتبر العدد ويتفرع عن ما قلناه أحكام ( أولها ) أن كل من كان الأخذ بقوله يفيد ظناً أقوى كان الأخذ بقوله مقدماً على الأخذ بقول من يفيد ظناً أضعف مثاله أن تقليد المتيقن راجع على تقليد الظان بالاجتهاد وتقليد المجتهد الظان أولى من تقليد من قلده غيره وهم جرا ( وثانيها ) أنه إذا علم أن الاجتهاد لا يتم إلا بعد انقضاء الوقت ، فالأولى له تحصيل الاجتهاد حتى تصير الصلاة قضاء أو تقليد الغير حتى تبقى الصلاة أداء فيه تردد ( وثالثها ) أن من لا يعرف دلائل القبلة فله الرجوع إلى قول الغير حين الصلاة بل يجب .

( الطريق الثالث ) إن شاهد في دار الإسلام عمراً منصوباً جاز له التوجه إليه على التفصيل

الذى تقدم ، أما إذا رأى القبلية منصوبة في طريق يقل فيه مرور الناس أو في طريق يمر فيه المسلمون والمشركون ولا يدري من نصبها أو رأى محرراً في قرية ولا يدري ببناء المسلمون أو المشركون أو كانت قرية صغيرة للسلي لا يقلب على الظن كون أهلها مسلمين على دلائل القبلية وجب عليه الاجتهاد (الطريق الرابع) ما يتركب من الاجتهاد وقول الغير ، وهو أن يخبره إنسان بمواقع الكواكب وكان هو عالماً بالاستدلال بها على القبلية ، فهنا يجب عليه الاستدلال بما يسمع إذا كان عاجزاً عن رؤيتها بنفسه .

(القسم الثالث) الذى عجز عن تحصيل العلم والظن ، وهو السائق في الظلمة التى خفيت الامارات بأسرها عليه أو الأعمى الذى لا يجد من يخبره ، أو تمارضت الامارات لديه وعجز عن الترجيح ، وفيه أبحاث :

(البحث الأول) أن هذا الشخص يستحيل أن يكون مأموراً بالاجتهاد ، لأن الاجتهاد من غير دلالة ولا أمانة تكليف مالا يطاق وهو منقضى ، فلم يبق إلا أحد أمور ثلاثة : إما أن يقال التكليف بالصلاة مشروط بالاستقبال ، وتقدر الشرط بوجوب سقوط التكليف بالمشروط ، فهنا لا يجب عليه الصلاة ، أو يقال : شرط الاستقبال قد سقط عن المكلف بمنزلة أقل من هذا ، وهو حال المسابقة فيسقط عنها أيضاً ، فيجب عليه أن يأتي بالصلاة إلى أى جهة شاء ، ويسقط عنه شرط الاستقبال ، أو يقال : إنه يأتي بتلك الصلاة إلى جميع الجهات ليخرج من العدة ييقن ، فهذه هى الوجوه الممكنة ، أما سقوط الصلاة عنه فذلك باطل بالإجماع ، وأيضاً فلأننا رأينا في الشرع في الجملة أن الصلاة صحيحة بدون الاستقبال كما في حال المسابقة وفي النافذة ، وأما إيجاب الصلاة إلى جميع الجهات فهو أيضاً باطل لقيام الدلالة على أن الواجب عليه صلاة واحدة ، ولقاتل أن يقول : ليس أن من نسي صلاة من صلوات يوم وليلة ولا يدري حينها فإنه يجب عليه قضاء تلك الصلوات بأسرها ليخرج من العدة باليقين ، فلم لا يجوز أن يكون الأمر هنا كذلك ؟ قالوا : ولما بطل القسمان تعين الثالث وهو التخيير في جميع الجهات .

(البحث الثانى) أنه إذا مال قلبه إلى أن هذه الجهة أولى بأن تكون قبلية من سائر الجهات ، من غير أن يكون ذلك الترجيح مبنياً على استدلال ، بل يحصل ذلك بمجرد التشبهى وميل القلب إليه فهل يعد هذا اجتهاداً ، وهل المكلف مكلف بأن يقول عليه أم لا ؟ الأولى أن يكون ذلك معتبراً لقوله عليه السلام «المؤمن ينظر بنور الله» ولأن سائر وجوه الترجيح لما انسدت وجب الاكتفاء بهذا القدر .

(البحث الثالث) إذا أدى هذه الصلاة فالظاهر يقتضى أن لا يجب القضاء ، لأنه أدى وظيفة الوقت وقد صحت منه ، فوجب أن لا تجب عليه الإمامة ، وظاهر قول الشافعى رضى الله عنه أنه تجب الإمامة سواء بان صوابه أو خطؤه .



(المسألة السابعة) تجوز الصلاة في جوف الكعبة عند عامة أهل العلم ، ويتوجه إلى أى جانب شاء . وقال مالك : يكره أن يصل في الكعبة المكتوبة لأن من كان داخل الكعبة لا يكون متوجهاً إلى كل الكعبة بل يكون متوجهاً إلى بعض أجزائها ، ومستبهاً عن بعض أجزائها ، وإذا كانت كذلك لم يكن مستقبلاً لكل الكعبة فوجب أن لا تصح صلاته لأن الله تعالى أمر باستقبال البيت قال : وأما النافذة لجائزة ، لأن استقبال القبلة فيها غير واجب ، حجة المجهوز ما أخرجه الشيخان في الصحيحين ، ورواه الشافعي رضى الله عنه أيضاً عن مالك عن نافع عن ابن عمر ، أنه عليه الصلاة والسلام دخل الكعبة هو وأسامة بن زيد ، وهشام بن أبي طلحة وبلال فأغلقها عليه وبكت فيها قال عبد الله بن عمر : فسألت بلالاً حين خرج : ماذا صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : جعل محمداً عن يساره ، ومحمد بن يمينه ، وثلاثة أمهدة وراءه ، وكان البيت يومئذ على ستة أمهدة ، ثم صلى ، وأعلم أن الاستدلال بهذا الخبر ضعيف من وجوه (أحدها) أن خبر الواحد لا يمارض ظاهر القرآن (وثانيها) لعل تلك الصلاة كانت نافذة ، وذلك عند مالك جائز (وثالثها) أن مالكا خالف هذا الخبر ومخالفة الراوى وإن كانت لا توجب الطعن في الخبر إلا أنها تفيد نوع مرجوحية بالنسبة إلى خبر واحد حلى عن هذا الطعن ، فكيف بالقصة إلى القرآن (ورابعها) أن الشيخين أوردوا في الصحيحين عن ابن جريج عن عطاء : سمعت ابن عباس قال : لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه ، فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال وهذه القبلة ، والعارض حاصل من وجهين (الأول) أن النبي والإبائات يتعارضان (والثاني) قوله صلى الله عليه وسلم وهذه القبلة يدل على أنه لا بد من توجه ذلك الموضع ومن جوز الصلاة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال ذلك الموضع بل جوز استدباره (والجواب) عن استدلال مالك رحمه الله أن تقول قوله (وحيثما كنتم) إما أن يكون صيغة عموم أولاً يكون فإن كان صيغة عموم فقد تناول الإنسان الذي يكون في البيت فكانه تعالى أمر من كان في البيت أن يتوجه إليه ، فالأولى به يكون خارجاً عن المعبدة ، وإن لم يكن صيغة عموم لم تكن الآية متناولة لهذه المسألة البتة فلا تدل على حكمها لا بالنفي ولا بالاثبات ، ثم للمتعدد في المسألة أن الإنسان الواحد لا يمكنه أن يتوجه إلى كل البيت ، بل إنما يمكنه أن يتوجه إلى جزء من أجزاء البيت والذي في البيت يتوجه إلى جزء من أجزاء البيت فقد كان آتياً بما أمر به فوجب أن يفرج عن المعبدة .

(المسألة الثامنة) اعلم أن الكعبة عبارة عن أجسام مخصوصة هي السقف والمحيطان والبناء ولا شك أن تلك الأجسام حاصلة في أحياء مخصوصة ، فالقبلة إما أن تكون تلك الأحياء فقط ، أو تلك الأجسام فقط ، أو تلك الأجسام بشرط حصولها في تلك الأحياء لا جائز أن يقال أنها تلك الأجسام فقط لأننا أجمعنا على أنه لو نقل تراب الكعبة وما في بناتها من الأحجار والحشب إلى موضع آخر وبني به بناء وتوجه إليه أحد في الصلاة لم يجر ذلك ، ولا جائز أن يقال :

إنها تلك الأجسام بشرط كونها في تلك الأحياء لأن الكعبة لو انهدمت والعباد باق ، وأزيل عن تلك الأحياء تلك الأحجار والخشب ، وبقيت العرصة خالية ، فإن أهل المشرق والمغرب إذا توجهوا إلى ذلك الجانب صحت صلاتهم وكانوا مستقبلين للعبة ، فلم يبق إلا أن يقال : اللعبة هو ذلك الخلاء الذي حصل فيه تلك الأجسام ، وهذا المعنى كما ثبت بالدليل العقل الذي ذكرناه ، فهو أيضاً مطابق الآية لأن المسجد الحرام اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والمقدار ووجه المسجد الحرام هو الأحياء التي حصلت فيها تلك الأجسام ، فإذا أمر الله تعالى بالتوجه إلى جهة المسجد الحرام ، كانت اللعبة هو ذلك القدر من الخلاء والفضاء ، إذا ثبت هذا فنقول قال أصحابنا : لو انهدمت الكعبة والعباد باق ، فالواقف في عرصتها لا تصح صلاته لأنه لا يمد مستقبلًا للعبة ، وذكر ابن سريج أنه يصح ، وهو قول أبي حنيفة ، والاختيار عندي والدليل عليه ما بينا أن اللعبة هي ذلك القدر المميز من الخلاء ، والواقف في العرصة مستقبل لجزء من أجزاء ذلك الخلاء فيكون مستقبلًا للعبة فوجب أن تصح صلاته ، وقالوا أيضاً الواقف على سطح الكعبة من غير أن يكون في قبالة جدار لا تصح صلاته إلا على قول ابن سريج وهو الاختيار عندي ، لأنه مستقبل لذلك الخلاء والفضاء الذي هو اللعبة فوجب أن تصح صلاته .

( المسألة التاسعة ) لما دلت الآية على وجوب الاستقبال ، وثبت بالعقل أنه لا سبيل إلى الاستقبال إلى الجهات ، إلا بالاجتهاد ، وثبت بالعقل أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، لزم القطع بوجوب الاجتهاد والاجتهاد لا بد وأن يكون مبنياً على الظن ، فكانت الآية دالة على التكليف بالظن ثبت بهذا أن التكليف بالظن واقع في الجملة وقد استدلل الشافعي رضي الله عنه بذلك على أن القياس حجة في الشرع وهو ضعيف لأنه إثبات للقياس بالقياس وذلك لا سبيل إليه والله أعلم .

( المسألة العاشرة ) الظاهر أنه لا يجب نية استقبال اللعبة لأن الآية دلت على وجوب الاستقبال والآن به أت بما دلت الآية عليه ، فوجب أن لا يجب عليه نية أخرى ، كما في ستر العورة وطهارة المكان والثوب .

( المسألة الحادية عشرة ) استقبال اللعبة ساقط عند قيام المرنكا في حال المسافة ، ويلحق به الخوف على النفس من العدو ، أو من السبع ، أو من الجمل الصائل ، أو عند الخطأ في اللعبة بسبب التيامن والتيسر ، أو في أداء التوافل ، وهذا يقتضي أن الساجر عن تحصيل العلم والظن إذا أدى الصلاة أن يسقط عنه القضاء ، وكذا المجتهد إذا بان له تعين الخطأ .

( المسألة الثانية عشرة ) إذا توجه إلى جهة ثم تغير اجتهاده وهو في الصلاة فعليه أن يتصرف ويتحول ويبنى لأن عارض الاجتهاد لا يبطل السابق ، فكذلك فيمن صدق غيراً ، ثم جاء آخر نفسه إليه أسكن فأخبره بخلافه ، فهذا ما يتعلق بالمسائل المستنبطة من هذه الآية في حكم الاستقبال والله أعلم .

قوله تعالى ( وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره ) فيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) هذا ليس بتكرار ، وبإياه من وجهين ( أحدهما ) أن قوله تعالى ( فول وجهكم شطر المسجد الحرام ) خطاب مع الرسول عليه السلام لأمم الأمة ، وقوله ( وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره ) خطاب مع الكل ( وثانيهما ) أن المراد بالأولى مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة ، وقد كان من الجائز لو وقع الاختصار عليه أن يظن أن هذه القبلة قبلة لأهل المدينة خاصة ، فين الله تعالى أنهم أينما حصلوا من بقاع الأرض يجب أن يستقبلوا نحو هذه القبلة .

( المسألة الثانية ) قوله ( وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره ) يعنى : وأينما كنتم وموضع ( كنتم ) من الإعراب جزم بالشرط كأنه قيل : حيثما تكونوا ، والفاء جواب .  
أما قوله تعالى ( وإن الذين أوتوا الكتاب ليميلون أنه الحق من ربهم وما افقه بغافل عما يعملون ) ففيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) المراد بقوله ( وإن الذين أوتوا الكتاب ) اليهود خاصة ، والكتاب هو التوراة عن السدى ، وقيل : بل المراد أحبار اليهود وعلماهم النصارى وهو الصحيح لمعوم اللفظ والكتاب المتقدم هو التوراة والإنجيل ، ولا بد أن يكونوا عدداً قليلاً لأن الكثير لا يجهز عليهم التواطؤ على الكتان .

( المسألة الثانية ) الضمير في قوله ( أنه الحق ) راجع إلى مذكور سابق ، وقد تقدم ذكر الرسول كما تقدم ذكر القبلة ، لجاز أن يكون المراد أن القوم يعملون أن الرسول مع شرعه ونبوته حق فيشتمل ذلك على أمر القبلة وغيرها ، ويحتمل أن يرجع إلى هذا التكليف الخاص بالقبلة ، وأنهم يعملون أنه الحق ، وهذا الاحتمال الأخير أقرب لأنه أليق بالكلام إذ المقصود بالآية ذلك دون غيره ، ثم اختلفوا في أنهم كيف عرفوا ذلك ؟ وذكروا فيه وجوهاً ( أحدها ) أن قوماً من علماء اليهود كانوا عرفوا في كتب أنبيائهم خبر الرسول وخبر القبلة وأنه يصل إلى القبلتين ( وثانيها ) أنهم كانوا يعملون أن الكعبة هي البيت العتيق الذى جعله الله تعالى قبلة لإبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ( وثالثها ) أنهم كانوا يعملون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجرات ، ومنى علموا نبوته فقد علموا لا محالة أن كل ما أتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقاً .

وأما قوله ( وما افقه بغافل عما يعملون ) ففيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) قرأ ابن عامر وحمة والكسائي ( تعملون ) بالناء على الخطاب للسليدين ، والباقرن بالياء على أنه راجع إلى اليهود .

( المسألة الثالثة ) إنا إن جعلناه خطاباً للسليدين فهو وعد لهم وبشارة أى لا يخفى على جدكم واجتهادهم في قبول الدين ، فلا أخل بؤابكم ، وإن جعلناه كلاماً مع اليهود فهو وعيد وتهديد لهم ، ويحتمل أيضاً أنه ليس بغافل عن مكافأتهم ومجازاتهم وإن لم يعطها لهم كقوله تعالى ( ولا تصدين

وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا  
أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنْ أَتَيْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ  
بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ (١٤٥)

الله غافلا عما يعمل الظالمون إنما يؤخر ليوم تفتحص فيه الأبصار .

قوله تعالى ( ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن أتيت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين ) .  
اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أن الذين أوتوا الكتاب يعلمون أن هذه القبلة حق ،  
بين بعد ذلك صفتهم لا تتغير في الاستمرار على المعاندة ، وفي الآية مسائل :

( المسألة الأولى ) اختلفوا في قوله ( ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب ) فقال الأصم : المراد  
علاؤهم الذين أخبر الله تعالى عنهم في الآية المتقدمة بقوله ( وإن الذين أوتوا الكتاب يعلمون أنه  
الحق من ربهم ) واحتج عليه بوجوه ( أحدها ) قوله ( ولئن أتيت أهواءهم ) فوضعهم بأنهم يقيمون  
الهوى ، ومن اعتقد في الباطل أنه حتى فإنه لا يكون متبعاً لهوى النفس ، بل يكون في ظنه أنه متبع  
للهدى فأما الذين يعلمون بقلوبهم ، هم ينكرون بأنفسهم ، فهم المتبعون للهوى ( وثانيها ) أن ما قبل  
هذه الآية وهو قوله ( وإن الذين أوتوا الكتاب يعلموا أنه الحق ) لا يتناول عوامهم بل هو مختص  
بالعلماء ، وما بعدها وهو قوله ( الذين أتيتهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ) مختص بالعلماء  
أيضاً إذ لو كان عاماً في الكل لانتفع الكتان لأن الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتان ، وإذا كان ما  
قبلها وما بعدها خاصاً فكذلك هذه الآية المتوسطة ( وثالثها ) أن الله تعالى أخبر عنهم بأنهم مصرون  
على قلوبهم ، ومستمرون على باطلهم ، وأنهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء من الدلائل  
والآيات ، وهذا شأن المعاند للوجع ، لا شأن المعاند للتخدير ( ورابعها ) أننا لو حملناه على العموم  
لصاره الآية كذبا لأن كثيرا من أهل الكتاب آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وتبع قبلته .

وقال آخرون : بل المراد جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى ، واحتجوا عليه بأن قوله  
( الذين أوتوا الكتاب ) صيغة عموم فيتناول الكل ، ثم أجابوا عن الحجة الأولى أن صاحب الفهية  
صاحب هوى في الحقيقة لأنه ما تمم النظر والاستدلال فانه لو أتى بنهم النظر والاستدلال لوصل  
إلى الحق ، فحتم يصل إليه علما أنه ترك النظر التام بمجرد الهوى ، وأجابوا عن الحجة الثانية  
بأنه ليس يمتنع أن يراد في الآية الأولى بعضهم ، وفي الآية الثانية كلهم ، وأجابوا عن الحجة الثالثة  
أن العلماء لما كانوا مصريين على الفسقات ، والعوام كانوا مصريين على أتباع أولئك العلماء كان

الإصرار حاصلًا في الكل ، وأجابوا عن الحجة الرابعة بأنه تعالى أخبر عنهم أنهم بكلمتهم لا يؤمنون ، وقولنا : كل اليهود لا يؤمنون مغاير لقولنا إن أحداً منهم لا يؤمن .

( المسألة الثانية ) احتج الكمي بهذه الآية على جواز أن لا يكون في المقدور لطف لبعضهم ، قال : لأنه لو حصل في المقدور لطف ، لكان في جملة الآيات ما لو أتاهم به لكانوا يؤمنون ، فكان لا يصح هذا الخبر على وجه القطع .

( المسألة الثالثة ) احتج أبو مسلم بهذه الآية على أن علم الله تعالى في عباده وما يفعلونه ليس بحجة لهم فيها يرتكبون ، فإنهم مستطيعون لأن يفعلوا الخير الذي أمروا به ويتركوا حده الذي نهوا عنه ، واحتج أصحابنا به على القول بتكليف مالا يطلق وهو أنه تعالى أخبر عنهم بأنهم لا يفعلون قبلته ، فلو اتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله الصادق كذباً وهله جبلاً وهو محال ، ومستلزم المحال محال فكان ذلك محالاً وقد أمروا به فقد أمروا بالمحال وتنام القول فيه مذكور في قوله تعالى ( إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ) .

( المسألة الرابعة ) إنما حكم الله تعالى عليهم بأنهم لا يرجعون عن أبا عليهم بسبب البرهان ، وذلك لأن إصرارهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزيلها بإيراد الحجة ، بل هو محض المكابرة والناد والחסد ، وذلك لا يزول بإيراد الدلائل .

( المسألة الخامسة ) اختلفوا في قوله ( ماتبوا قبلتك ) قال الحسن والجبائي : أراد جميعهم ، كأنه قال : لا يجتمعون على اتباع قبلتك ، على نحو قوله ( ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ) وقال الأصم وغيره : بل المراد أن أحداً منهم لا يؤمن ، قال القاضي : إن أريد بأهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام فلا بد من تأويل الحسن ، وإن أريد به العلماء فظرفاً فإن كان في علمائهم المخاطبين بهذه الآية من قد آمن وجب أيضاً ذلك التأويل ، وإن لم يكن فيهم من قد آمن صح إجراءه على ظاهره في رجوع النفي إلى كل واحد منهم ، لأن ذلك أليق بالظاهر إذ لا فرق بين قوله ( ماتبوا قبلتك ) وبين قوله : ما تبع أحد منهم قبلتك .

( المسألة السادسة ) ( لئن ) بمعنى ( لو ) وأجيب بجواب لو وللعلماء فيه خلاف قليل : انهما لما تقاربا استعمل كل واحد منهما مكان الآخر ، وأجيب بجوابه نظيره قوله تعالى ( ولئن أرسلنا رباً ) ثم قال ( لظلولاً ) على جواب ( لو ) وقال ( ولو أنهم آمنوا واتقوا ) ثم قال ( لثوبه ) على جواب ( لئن ) وذلك أن أصل ( لو ) للناضي ( ولئن ) للمستقبل هذا قول الأخفش وقال سيبويه : إن كل واحدة منهما على موضعها ، وإنما الحق في الجواب هذا التداخل لدلالة اللام على معنى القسم ، لجاء الجواب بكواب القسم .

( المسألة السابعة ) الآية : وزنها فاعلة أصلها : آية ، فاستعملوا التشديد في الآية فأبدلوا من آية الأولى ألفاً لافتتاح ما قبلها ، والآية الحجة والملازمة ، وآية الرجل : فخصه ، وخرج القوم

بآيتهم جماعتهم . وسيت آية القرآن بذلك لأنها جماعة حروف . وقيل : لأنها علامة لانقطاع الكلام الذي بعدها . وقيل : لأنها دالة على انقطاعها عن المخطوطين ، وأنها ليست إلا من كلام الله تعالى .

( المسألة الثامنة ) روى أن يهود المدينة ونصارى نجران قالوا للرسول صلى الله عليه وسلم اتينا بأية كما أتى الأنبياء قبلك فأنزل الله تعالى هذه الآية والأقرب أن هذه الآية ما نزلت في واقعة مبتدأة بل هي من بقية أحكام تحويل القبلة .

أما قوله تعالى ( وما أنت بتابع قبلتهم ) ففيه أقوال ( الأول ) أنه دفع لتجوير النسخ ، ويان أن هذه القبلة لا تصير منسوخة ( والثاني ) حتما لإطاع أهل الكتاب فاتهم قالوا : لو ثبت على قبلتنا لكننا نرجوا أن يكون صاحبنا الذي ننتظره ، وطمعوا في رجوعه إلى قبلتهم ( الثالث ) المقابلة يعني ما م ببارك باطلهم وما أنت بتارك حقلك ( الرابع ) أراد أنه لا يجب عليك استصلاحهم بتابع قبلتهم ، لأن ذلك ممصية ( الخامس ) وما أنت بتابع قبله جميع أهل الكتاب من اليهود والنصارى لأن قبله اليهود مخالفة لقبله النصارى ، فليهود بيت المقدس وللنصارى المشرق ، فالزم قبلتك ودع أفرأهم .

أما قوله ( وما بعضهم بتابع قبله بعض ) قال الثعالبي : هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال أما على الحال فن وجوه ( الأول ) أنهم ليسوا مجتمعين على قبله واحدة حتى يمكن إرضائهم بآتياعها ( الثاني ) أن اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة فكيف يدعوئك إلى ترك قبلتك مع أنهم فيها بينهم مختلفون ( الثالث ) أن هذا إبطال لقولهم إنه لا يجوز مخالفة أهل الكتاب لأنه إذا جاز أن تختلف قبلتاهما للصلحة جاز أن تكون المصلحة في ثالث ، وأما حمل الآية على الاستقبال ففيه إشكال وهو أن قوله ( وما بعضهم بتابع قبله بعض ) ينفي أن يكون أحد منهم قد اتبع قبله الآخر لكن ذلك قد وقع فيفضي إلى الخلف ، وجوابه أنا إن حملنا أهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا أن أحدا منهم يتبع قبله الآخر فالخلف غير لازم ، وإن حملناه على الكل قلنا إنه عام دخله التخصيص .

أما قوله ( ولئن أتيت أهوام ) ففيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) الهوى المقصور هو ما يميل إليه الطبع والهواء الممدود معروف .

( المسألة الثانية ) اختلفوا في المخاطب بهذا الخطاب ، قال بعضهم : الرسول وقال بعضهم :

الرسول وغيره . وقال آخرون : بل غيره ، لأنه تعالى عرف أن الرسول لا يفعل ذلك فلا يجوز أن يخص بهذا الخطاب ، وهذا القول الثالث خطأ لأن كل ما لو وقع من الرسول لقب ، والإجماع عنه مرتفع ، فهو منهي عنه ، وإن كان المعلوم منه أنه لا يفعله ، ويدل عليه وجوه ( أحدها ) أنه لو كان كل ما علم الله أنه لا يفعله وجب أن لا ينهيه عنه ، لكان ما علم أنه يفعله وجب أن لا يأمره

به ، وذلك يقتضى أن لا يكون النبي مأموراً بشيء ولا منياً عن شيء وأنه بالاتفاق باطل ( وثانها )  
لولا تقدم النهى والتحذير لما احتقر النبي صلى الله عليه وسلم عنه فلما كان ذلك الاحتراز مشروطاً  
بذلك النهى والتحذير فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافياً للنهى والتحذير ( وثالثها ) أن يكون الغرض  
من النهى والوعيد أن يتأكد قبح ذلك في العقل ، فيكون الغرض منه التأكيد ولما حسن من الله  
التنبية على أنواع الدلائل الدالة على التوحيد بسد ما قررهما في العقول والغرض منه تأكيد العقل  
بالتنقل فأى بعد في مثل هذا الغرض هنا ( ورأيها ) قوله تعالى في حق الملائكة ( ومن يقل منهم  
إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم ) مع أنه تعالى أخبر عن عصمتهم في قوله ( يخافون ربهم من  
فوقهم ويفعلون ما يؤمرون ) وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم ( لئن أشركت ليحبطن عملك )  
وقد أجمعوا على أنه عليه الصلاة والسلام ما أشرك وما مال إليه ، وقال ( يا أيها النبي اتق الله ولا  
تطع الكافرين والمنافقين ) وقال تعالى ( ودوا لو تدعوا فيدهنون ) وقال ( بلغ ما أنزل إليك من  
ربك وإن لم تفعل فإنا بلغنا رسالتك ) وقوله ( ولا تكونن من المشركين ) ثبت بما ذكرنا أنه عليه  
الصلاة والسلام منهى عن ذلك ، وأن ضربه أيضاً منهى عنه لأن النهى عن هذه الأشياء ليس من  
خواص الرسول عليه الصلاة والسلام بل أن يقال : فلم خصه بالنهى دون غيره ؟ فنقول فيه وجوه  
( أحدها ) أن كل من كان نعم الله عليه أكثر ، كان صدور الذنب منه أقبح ، ولا شك أن نعم الله  
تعالى على الرسول عليه الصلاة والسلام أكثر فكان حصول الذنب منه أقبح فكان أولى بالتخصيص  
( وثانها ) أن مزيد الحب يقتضى التخصيص بمزيد التحذير ( وثالثها ) أن الرجل الحازم إذا أقبل  
على أكبر أولاده وأصلحهم فزجره عن أمر بمحضرة جماعة أولاده فإنه يكون منها بذلك على عظم  
ذلك الفعل إن اختاروه وارتكبوه وفي عادة الناس أن يوجبوا أمرهم ونهيهم إلى من هو أعظم  
درجة تنبيهاً للنهي أو تأكيداً فلهذه قاعدة مقررة في أمثال هذه الآية .

( القول الثاني ) أن قوله ( ولئن أتيت أهوام ) ليس المراد منه أن أتبع أهوام في كل  
الأمور فغلبه عليه الصلاة والسلام كان في بعض الأمور يتبع أهوام ، مثل ترك الخاشنة في القول  
والنظفة في الكلام ، طمعاً منه عليه الصلاة والسلام في استبالتهم ، فنهى الله تعالى عن ذلك القدر  
أيضاً وأيسه منهم بالكلية على ما قال ( ولولا أن يبتلك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً ) .

( القول الثالث ) إن ظاهر الخطاب وإن كان مع الرسول إلا أن المراد منه غيره ، وهذا كما  
أنك إذا عاتبت إنساناً أساء عبده إلى جديك فنقول له : لو فعلت مرة أخرى مثل هذا الفعل لعاقبتك  
عليه عقاباً شديداً ، فكان الغرض منه لا يميل إلى مخاطبتهم ومنايحتهم أحد من الأمة .

أما قوله تعالى ( من بعد ما جاءك من العلم ) فيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) أنه تعالى لم يرد بذلك أنه نفس العلم جاءك ، بل المراد الدلائل والآيات  
والمحجرات ، لأن ذلك من طرق العلم ، فيكون ذلك من باب إطلاق اسم الأثر على المؤثر ، وأعلم

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُكْذِبِينَ ﴿١٤٧﴾

أن الفرض من الاستمارة هو المبالغة والتعظيم فكأنه سبحانه وتعالى عظم أمر النبوات والمعجزات بأن سماها باسم العلم ، وذلك يذكرك على أن العلم أعظم المخلوقات شرفا ومرتبة .

( المسألة الثانية ) ذلك الآية على أن توجه الوعيد على العلماء أشد من توجهه على غيرهم لأن قوله ( من يعد ما حذركم من العلم ) يدل على ذلك .

أما قوله تعالى ( إنك إذا لمن الظالمين ) فالمراد إنك لو فعلت ذلك لكنك بمنزلة القوم في كفرهم وظلمهم لأنفسهم ، والفرض منه التهديد والرجوع والله أعلم .

قوله تعالى ( الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكونن من المكثرين ) .

اعلم أن في الآية مسائل :

( المسألة الأولى ) قوله ( الذين آتيناهم الكتاب ) وإن كان عاما بحسب اللفظ لكنه مختص بالعلماء منهم ، والدليل عليه أنه تعالى وصفهم بأنهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، والجمع العظيم الذي علموا شيئا استحال عليهم الاتفاق على كتمانته في العادة ، ألا ترى أن واحدا لو دخل البلد وسأل عن الجامع لم يجر أن لا يلقاه أحد إلا بالكذب والكتن ، بل إنما يجوز ذلك على الجمع القليل ، والله أعلم .

( المسألة الثانية ) الضمير في قوله ( يعرفونه ) إلى ماذا يرجع ؟ ذكروا فيه وجوها ( أحدها ) أنه حائد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أى يعرفونه معرفة جليلة ، يميزون بينه وبين غيره كما يعرفون أبناءهم ، لا تشبه عليهم وأبناء غيرهم . من عمر رضى الله عنه أنه سأل عبد الله بن سلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أنا أعلم به منى يائى ، قال : ولم ؟ قال لأنى لست أشك في محمد أنه نبي وأما ولدى فلعل والدته خافت . فقبل عمر رأسه ، وجاز الإخبار وإن لم يسبق له ذكر لأن الكلام يدل عليه ولا يلبس على السامع ومثل هذا الإخبار فيه تفتيم وإشعار بأنه لشهرته معلوم بنير إعلام وعلى هذا القول أسئلة .

( السؤال الأول ) أنه لا تعلق لهذا الكلام بما قبله من أمر القبة .

( الجواب ) أنه تعالى في الآية المتقدمة لما حذروا محمد صلى الله عليه وسلم عن اتباع اليهود



والنصارى بقوله ( ولئن اتبعت أهواهم من بعد ما جاؤك من العلم لئن الظالمين ) أخبر المؤمنين بحاله عليه الصلاة والسلام في هذه الآية فقال : اعلوا يا معشر المؤمنين أن علماء أهل الكتاب يعرفون محمداً وما جاء به وصدقه ودعوته وقبلته لا يشكون فيه كما لا يشكون في آياتهم .

( السؤال الثاني ) هذه الآية نظيرها قوله تعالى ( يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل ) وقال ( ومبشراً يأتي من بعدى اسمه أحد ) إلا أنا نقول من المستحيل أن يعرفوه كما يعرفون أبناءهم ، وذلك لأنه وصفه في التوراة والإنجيل إما أن يكون قد أتى مشتملاً على التفصيل التام ، وذلك إنما يكون بتعيين الزمان والمكان والصفة والحلقة والنسب والقبيلة أو هذا الوصف ما أتى مع هذا النوع من التفصيل فإن كان الأول وجب أن يكون مقدمه في الوقت المعين من البلد المعين من القبلة المدينة على الصفة المعينة معلوماً لأهل المشرق والمغرب لأن التوراة والإنجيل كانا مشهورين فيما بين أهل المشرق والمغرب ، ولو كان الأمر كذلك لما تمكن أحد من النصارى واليهود من إنكار ذلك .

( وأما القسم الثاني ) فانه لا يفيد القطع بصدق نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لأننا نقول : هب أن التوراة اشتملت على أن رجلاً من العرب سيكون نبياً إلا أن ذلك الوصف لما لم يكن متنبئاً في التفصيل إلى حد اليقين ، لم يلزم من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم . ( والجواب ) عن هذا الإشكال إنما يتوجه لو قلنا بأن العلم بنبوته إنما حصل من اشتغال التوراة والإنجيل على وصفه ونحن لا نقول به بل نقول أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبياً صادقاً فهذا برهان والبرهان يفيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى وأظهر من العلم بنبوة الأنبياء وأجوبة الآباء .

( السؤال الثالث ) فعل هذا الوجه الذي قرئتموه كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم علماً برهانياً غير محتمل للغلط ، أما العلم بأن هذا ابنى فذلك ليس علماً يقينياً بل ظن ومحتمل للغلط ، فلم شبه اليقين بالظن ؟ .

( والجواب ) ليس المراد أن العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يشبه العلم بنبوة الأنبياء ، بل المراد به تشبيه العلم بأشخاص الأنبياء وذواتهم فكما أن الأب يعرف شخص ابنه معرفة لا يشبهه هو عنده بنفيه ، فكذلك هنا وعند هذا يستقيم التشبيه لأن هذا العلم ضروري وذلك نظري وتعيينه النظري بالضروري يفيد المبالغة وحسن الاستعارة .

( السؤال الرابع ) لم خص الأنبياء المذكورين ؟ .

( الجواب ) لأن المذكور أعرف وأشهر وهم بصحبة الآباء الأزم وبقولهم الحق .

( القول الثاني ) الضمير في قوله ( يعرفونه ) راجع إلى أمر القبلة : أي علماء أهل الكتاب يعرفون أمر القبلة التي نقلت إليها كما يعرفون أبناءهم وهو قول ابن عباس وقتادة والربيع وابن زيد .

واعلم أن القول الأول أولى من وجوه (أحدهما) أن الضمير إنما يرجع إلى مذكور سابق ، وأقرب المذكورات العلم في قوله (من بعد ما جاءك من العلم) والمراد من ذلك العلم : النبوة ، فكأنه تعالى قال : إنهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون أبناءهم ، وأما أمر القبلية فما تقدم ذكره البتة (وثانيتها) أن الله تعالى ما أخبر في القرآن أن أمر تحويل القبلة مذكور في التوراة والإنجيل ، وأخبر فيه أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة في التوراة والإنجيل ، فكان صرف هذه المعرفة إلى أمر النبوة أولى (وثالثها) أن المعجرات لا تدل أول دلائلها إلا على صدق محمد عليه السلام ، فأما أمر القبلة فذلك إنما يثبت لأنه أحد ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة إلى أمر النبوة أولى .

أما قوله تعالى (وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون) فاعلم أن الذين أنورا الكتاب وعرفوا الرسول فهم من آمن به مثل عبد الله بن سلام وأتباعه ، ومنهم من بقى على كفره ، ومن آمن لا يوصف بكنيان الحق ، وإنما يوصف بذلك من بقى على كفره ، لا جرم قال الله تعالى (وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون) فرصف البعض بذلك ، ودل بقوله (ليكتمون الحق) على سيل الدم ، على أن كتمان الحق في الدين محظور إذا أمكن إظهاره ، واختلفوا في المكتمون قتيلاً : أمر محمد صلى الله عليه وسلم ، وقيل أمر القبلة وقد استقصينا في هذه المسألة .

أما قوله (الحق من ربك) فقيه مسألتان :

(المسألة الأولى) يحتمل أن يكون (الحق) خبر مبتدأ محذوف ، أي هو الحق ، وقوله (من ربك) يجوز أن يكون خبراً بغير خبر ، وأن يكون حالا ، ويجوز أيضاً أن يكون مبتدأ خبره (من ربك) وقرأ على رضى الله عنه (الحق من ربك) على الإبدال من الأول ، أى يكتمون الحق من ربك .

(المسألة الثانية) الألف واللام في قوله (الحق) فيه وجهان (الأول) أن يكون للمعد ، والإشارة إلى الحق الذى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو إلى الحق الذى في قوله (ليكتمون الحق) أى هذا الذى يكتمونه هو الحق من ربك ، وأن يكون للجنس على معنى : الحق من الله تعالى لا من غيره يعنى إن الحق ما ثبت أنه من الله تعالى كالذى أنت عليه وما لم يثبت أنه من الله كالذى عليه أهل الكتاب فهو الباطل .

أما قوله (فلا تكونون من الممترين) فقيه مسألتان :

(المسألة الأولى) (فلا تكونون من الممترين) في ماذا اختلفوا فيه على أقوال (أحدها) فلا تكونون من الممترين في أن الذين تقدم ذكرهم حلوا محبة نبوتك ، وأن بعضهم حاند وكنتم ، قاله الحسن (وثانيتها) بل يرجع إلى أمر القبلة (وثالثها) إلى محبة نبوته وشرعه ، وهذا هو الأقرب لأن أقرب المذكورات إليه قوله (الحق من ربك) فإذا كان ظاهره يقتضى النبوة وما تقتضيه عليه من

وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّئُهَا فَاسْتََبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ  
 اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٤٨﴾

قرآن ووحى وشريعة ، فقوله ( فلا تكونون من الممترين ) وجب أن يكون راجعاً إليه .  
 ( المسألة الثانية ) أنه تعالى وإن نهاء عن الامتراء فلا يدل ذلك على أنه كان شاكاً فيه ، وقد  
 تقدم القول في بيان هذه المسألة والله أعلم .  
 قوله تعالى ( ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً إن  
 الله على كل شيء قدير ) .

أعلم أنهم اختلفوا في المراد بقوله ( ولكل ) وفيه مسألتان :  
 ( المسألة الأولى ) إنما قال ( ولكل ) ولم يقل لكل قوم أو أمة لأنه معروف للمنى عديم  
 فلم يصغر حذف المضاف إليه وهو كثير في كلامهم كقوله ( لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ) .  
 ( المسألة الثانية ) ذكروا فيه أربعة أوجه ( أحدها ) أنه يتناول جميع الفرق ، أئمة المسلمين  
 واليهود والنصارى والمشركين ، وهو قول الأسم ، قال : لأن في المشركون من كان يبعد الأصنام  
 ويتقرب بذلك إلى الله تعالى كما حكي الله تعالى عنهم في قوله ( هؤلاء شفعأؤنا عند الله ) ( وثالثها )  
 وهو قول أكثر علماء التائمين ، أن المراد أهل الكتاب وهم : المسلمون واليهود والنصارى ،  
 والمشركون غير داخلين فيه ( وثالثها ) قال بعضهم : المراد لكل قوم من المسلمين وجهة أى جهة  
 من الكعبة يصل إليها : جنوبية أو شمالية ، أو شرقية أو غربية ، واحتجوا على هذا القول بوجهين  
 ( الأول ) قوله تعالى ( هو موليها ) يعنى الله موليها وتولية الله لم تحصل إلا في الكعبة ، لأن ما عداها  
 تولية الشيطان ( الثانى ) أن الله تعالى عقبه بقوله ( فاستبقوا الخيرات ) والظاهر أن المراد من هذه  
 الخيرات ما لكل أحد من جهة ، والجهات الموصوفة بالخيرية ليست إلا جهات الكعبة ( ورابعها )  
 قال آخرون : ولكل وجهة أى لكل واحد من الرسل وأصحاب الشرائع جهة قبله ، قبلة المقربين :  
 العرش ، وقبلة الرواحنين : الكرسي ، وقبلة الكرويين : البيت المعمور ، وقبلة الأنبياء الذين  
 قبلهم بيت المقدس ، وقبلته الكعبة .

أما قوله تعالى ( وجهة ) ففيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) فرى . ( ولكل وجهة ) على الإضافة والمعنى : وكل وجهة هو موليها فريدت  
 اللام لتقدم المفعول كقولك : لزيد ضربت ، ولزيد أبوه ضارب .  
 ( المسألة الثانية ) قال الفراء : وجهة ، وجهة ، ووجه بمعنى واحد ، واختلفوا في المراد فقال  
 الحسن : المراد المناهج والشرع ، وهو كقوله تعالى ( لكل أمة جعلنا منسكاً ، لكل جعلنا منكم

شريعة ومنهاجا) والمراد منه أن الشرائع مصالح، فلا جرم اختلفت الشرائع بحسب اختلاف الأشخاص، وكما اختلف بحسب اختلاف الأشخاص لم يبعد أيضاً اختلافها بحسب اختلاف الزمان بالنسبة إلى شخص واحد، فلذا صرح القول بالنسخ والتغيير، وقال الباقر: المراد منه أمر القبله، لأنه تقدم قوله تعالى (فول وجهك شطر المسجد الحرام) فهذه الوجهة يجب أن تكون محمولة على ذلك.

أما قوله (هو موليا) ففيه وجهان (الأول) أنه عائد إلى الكل، أي ولكل أحد وجهة هو مولى وجهه إليها (الثاني) أنه عائد إلى اسم الله تعالى، أي الله تعالى يوليا إياه، وتقدير الكلام على الوجه الأول أن نقول: أن لكل منكم وجهة أي جهة من القبلة هو موليا، أي هو مستقبلا ومتوجه إليها لصلاته التي هو متقرب بها إلى ربه، وكل يفرح بما هو عليه ولا يفارقه، فلا سبيل إلى اجتهادكم على قبلة واحدة، مع لزوم الأديان المختلفة (فاستبقوا الخيرات) أي قالوا معاشر المسلمين قبلتكم فانكم على خيرات من ذلك في الدنيا والآخرة، أما في الدنيا فليشركم بقبلة إبراهيم وأما في الآخرة فليزاد العظيم الذي تأخضونه على اتقيادكم لأوامره فإن الله مرجعكم، وأبنا تكررنا من جهات الأرض يأتيكم الله جميعاً في صعيد القيامة، فيفصل بين الحق منكم والمبطل، حتى يبين من المطيع منكم ومن العاصي، ومن المصيب منكم ومن المخطئ، إنه على ذلك قادر، ومن قال بهذا التأويل قال: المراد أن لكل من أهل الملل وجهة قد اختارها، إما بشرية وإما هوى، فليست تؤخذون بفعل غيركم، فأنما لهم أعمالهم ولكم أعمالكم، وإما تقرير الكلام على الوجه الثاني أعني أن يكون الضمير في قوله (هو موليا) عائداً إلى الله تعالى فهنا وجهان (الأول) أن الله تعالى عرفنا أن كل واحدة من هاتين القبلتين اللتين هما بيت المقدس والكعبة جهة يولياها الله تعالى عباده، إذا شاء يفعله على حسب ما يعلبه صلاحاً فالجهتان من الله تعالى وهو الذي ولي وجوه عباده إليهما، فاستبقوا الخيرات بالاتقياد لأمر الله في الحاليتين، فإن اتقيادكم خيرات لكم، ولا تلتفتوا إلى مطاعن هؤلاء الذين يقولون (ما ولام عن قبلتهم) فإن الله يجمعكم وهؤلاء السفهاء جميعاً في حصة القيامة، فيفصل بينكم (الثاني) أنا إذا فسرنا قوله (ولكل وجهة) بجهات الكعبة ونواحيها، كان المعنى: ولكل قوم منكم معاشر المسلمين وجهة، أي ناحية من الكعبة (فاستبقوا الخيرات) بالتوجه إليها من جميع النواحي، فانها وأن اختلفت بعد أن تؤدي إلى الكعبة فهي جهة واحدة ولا يفتنى على الله نياتهم فهو يحشرهم جميعاً ويثبتهم على أعمالهم.

أما قوله تعالى (هو موليا) أي هو موليا وجهه فاستغنى عن ذكر الوجهة قال الفراء أي مستقبلا وقال أبو مازد: موليا على معنى متوليا يقال: قد تولاهما ورضيها وأتبعها، وفي قراءة عبد الله بن عامر النخعي (هو مولاها) وهي قراءة ابن عباس وأبي جعفر ومحمد بن علي الباقر وفي قراءة الباقرين (موليا) وقراءة ابن عامر معنيان (أحدهما) أن ما وليته فقد ولاك، لأن معنى وليته أي جعلته

بحيث تليه وإذا صار هذا بحيث يلى ذلك فذاك أيضا يلى هذا ، فإذا قد ولى كل واحد منهما الآخر وهو كقوله تعالى ( قتلنى آدم من ربه كلمات ) و ( لا ينال عهدى الظالمين ) والظالمون ، وهذا قول الفراء ( والثانى ) ( هو مولها ) أى قد زينت له تلك الجهة وجبت إليه ، أى صارت بحيث يحبا وبرضاها .

أما قوله ( فاستبقوا الخيرات ) فعناه الأمر بالبدار إلى الطاعة فى وقتها ، واعلم أن أداء الصلاة فى أول الوقت عند الشافعى رضى الله عنه أفضل ، خلافا لآبى حنيفة ، واحتج الشافعى بوجوه : ( أولها ) أن الصلاة خير لقوله صلى الله عليه وسلم « الصلاة خير موضوع » وإذا كان كذلك وجب أن يكون تقديمه أفضل لقوله تعالى ( فاستبقوا الخيرات ) وظاهر الأمر للوجوب ، فإذا لم يتحقق فلا أقل من التدب ( وثانيها ) قوله ( ساقبوا إلى مغفرة من ربكم ) ومعناه إلى ما يوجب المغفرة والصلاة مما يوجب المغفرة فوجب أن تكون المسابقة إليها مندوبة ( وثالثها ) قوله تعالى ( والسابقون السابقون أولئك المقربون ) ولا شك أن المراد منه السابقون فى الطاعات ، ولا شك أن الصلاة من الطاعات ، وقوله تعالى ( أولئك المقربون ) يفيد الحصر ، فمنها أنه لا يقرب عند الله إلا السابقون وذلك يدل على أن كمال الفضل منوط بالمسابقة ( ورابعها ) قوله تعالى ( وسارعوا إلى مغفرة من ربكم ) والمعنى : وسارعوا إلى ما يوجب المغفرة ، ولا شك أن الصلاة كذلك ، فكانت المسارعة بها مأمورة ( وخامسها ) أنه مدح الأنبياء المتقدمين بقوله تعالى ( إنهم كانوا يسارعون فى الخيرات ) ولا شك أن الصلاة من الخيرات ، لقوله عليه السلام « خير أعمالكم الصلاة » ( وسادسها ) أنه تعالى ذم إبليس فى ترك المسارعة فقال ( ما منعك أن تسجد إذ أمرتك ) وهذا يدل على أن ترك المسارعة موجب للذم ( وسابعها ) قوله تعالى ( حافظوا على الصلوات ) والحفاظ لا تحصل إلا بالتعجيل ، ليأمن الفتور بالنسيان وسائر الأشغال ( وثامنها ) قوله تعالى : حكاية عن موسى عليه السلام ( وحملت إليك رب لترضى ) ثبت أن الاستعجال أولى ( وتاسعها ) قوله تعالى ( لا يستوى منكم من أتفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا ) فبين أن المسابقة سبب لمزيد الفضيلة فكذلك فى هذه الصورة ( وعاشرها ) ما روى عمر وجبر بن عبد الله وأنس وأبو عذرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « الصلاة فى أول الوقت رضوان الله وفى آخره هجر الله » قال الصديق رضى الله عنه : رضوان الله أحب إلينا من عفوه . قال الشافعى رضى الله عنه : رضوان الله إنما يكون للحسنين والعفو يوشك أن يكون عن المقصرين فإن قيل هذا احتجاج فى غير موضعه لأنه يقتضى أن يأثم بالتأخير ، وأجمعنا على أنه لا يأثم فلم يبق إلا أن يكون معناه أن الفضل فى آخر الوقت يوجب العفو عن السيئات السابقة ، وما كان كذلك فلا شك أنه يوجب رضوان الله ، فكان التأخير موجبا للعفو والرضوان ، والتقديم موجبا للرضوان دون العفو فكان التأخير أولى قلنا : هذا ضعيف من وجوه ( الأول ) أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون

تأخير المغرب أفضل وذلك لم يقله أحد (الثاني) أنه عدم المسارعة الامتنال يشبه عدم الالتفات ، وذلك يقتضئ العقاب ، إلا أنه لما أتى بالفعل بعد ذلك سقط ذلك الاقتضاء ( الثالث ) أن تفسير أبي بكر الصديق رضي الله عنه يعطل هذا التأويل الذي ذكره .

( الحادى عشر ) روى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « يا علي ثلاث لا توخرها : الصلاة إذا أتت ، والجنابة إذا حضرت ، والأيم إذا وجدت لها كفوا » .

( الثاني عشر ) عن ابن مسعود أنه سأل الرسول صلى الله عليه وسلم فقال : أى الأعمال أفضل ؟ فقال : الصلاة لميقاتها الأول . .

( الثالث عشر ) روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الرجل ليصلى الصلاة وقد فاتته من أول الوقت ما هو خير له من أهله وماله » .

( الرابع عشر ) قال عليه السلام « من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة » فمن كان أسبق في الطاعة كان هو الذى سن عمل الطاعة في ذلك الوقت ، فوجب أن يكون ثوابه أكثر من ثواب المتأخر :

( الخامس عشر ) إنا توافقنا على أن أحد أسباب التفضيلة فيما بين الصحابة المسابقة إلى الإسلام حتى وقع الخلاف الشديد بين أهل السنة وغيرهم أن أبا بكر أسبق إسلاماً أم عليا ، وما ذاك إلا اتفاقهم على أن المسابقة في الطاعة توجب مزيد الفضل وذلك يدل على قولنا .

( السادس عشر ) قوله عليه السلام في خطبة له « بادروا بالأعمال الصالحة قبل أن تفسنوا » ولا شك أن الصلاة من الأعمال الصالحة .

( السابع عشر ) أن تعجيل حقوق الأديين أفضل من تأخيرها ، فوجب أن يكون الحال في أداء حقوق الله تعالى كذلك ، والجامع بينهما رعاية معنى التنظيم .

( الثامن عشر ) أن المبادرة والمسارعة إلى الصلاة إظهار للحرص على الطاعة ، والولوع بها ، والرغبة فيها وفي التأخير كسل عنها ، فيكون الأول أولى .

( التاسع عشر ) أن الاحتياط في تعجيل الصلاة لأنه إذا أداها في أول الوقت تفرغت ذمته ، فإذا أخر فربما عرض له شغل ففنه عن أدائها فيبقى الواجب في ذمته ، فالوجه الذى يحصل فيه الاحتياط لا شك أنه أولى .

( العشرون ) أجمعنا في صوم رمضان أن تعجيله أفضل من تأخيره وذلك لأن المريض يجوز له أن يفطر ويؤخر الصوم ، ويجوز له أن يسجل ويصوم في الحال ، ثم أجمعنا على أن التعجيل في الصوم أفضل على ما قال (وأن تصوموا خير لكم) فوجب أيضاً أن يكون التعجيل في الصلاة أولى فإن قيل : تنقص هذه الدلائل القياسية بالظهور في شدة الحر ، أو بما إذا حصل له رجاء إدراك

الجماعة أو وجود الماء ، قلنا : التأخير ثبت في هذه المواضع لأمور عارضة ، وكلامنا في مقتضى الأصل .

( الحادى والعشرون ) المسارعة إلى الامتثال أحسن في العرف من ترك المسارعة ، فوجب أن يكون في الشرح كذلك لقوله عليه السلام « مارأه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » .

( الثانى والعشرون ) صلاة كلت شرائطها فوجب أدائها في أول الوقت ، كالمغرب ففيه احتراز عن الظفر في شدة الحر ، لأنه إنما يستحب التأخير إذا أراد أن يصلحها في المسجد لأجل أن المني إلى المسجد في شدة الحر كالمناقع ، أما إذا صلاها في داره فالتصجيل أفضل ، وفيه احتراز عن يدافع الأخيئين أو حضرة الطعام وبه جوع لهذا المعنى أيضاً ، وكذلك المتيمم إذا كان على ثقة من وجود الماء ، وكذلك إذا توقع حضور الجماعة فإن الكمال لم يحصل في هذه الصورة ، فهذه هي الأدلة القاطعة على أن المسارعة أفضل ، ولندكر كل واحد من الصلوات :

أما صلاة الفجر فقال محمد : المستحب أن يدخل فيها بالنفليس ، ويخرج منها بالإسفار ، فإن أراد الاختصار على أحد الوقتين فالإسفار أفضل ، وقال الشافعى رضى الله عنه : النفليس أفضل ، وهو مذهب أبى بكر ومرويه قال مالك وأحمد ، واحتج الشافعى رضى الله عنه بعد الدلائل السالفة بوجوه ( أحدها ) ما أخرج في الصحيحين برواية عائشة رضى الله عنها أنها قالت « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصل الصبح فيصرف والنساء متلفعات بمروطن ما يعرفن من الغلس » قال يحيى السنة في كتاب شرح السنة : متلفعات بمروطن أى متجللات بأكسيتن ، والتلفع بالثوب الاشجال ، والمروط : الأردية الواسعة ، واحدها مرط ، والغلس : ظلة آخر الليل ، فإن قيل : كان هذا في ابتداء الإسلام حين كان النساء يحضرن الجماعات ، فكان النبي صلى الله عليه وسلم يصل بالغلس كيلا يعرفن ، وهكذا كان مروى رضى الله عنه يصل بالغلس ، ثم لما نهي عن الحضور في الجماعات ترك ذلك قلنا : الأصل المرجوح إليه في إثبات جميع الأحكام عدم النسخ ، ولولا هذا الأصل لما جاز الاستدلال بشئ من الدلائل الشرعية ( وثالثها ) ما أخرج في الصحيحين من قتادة عن أنس بن زيد بن ثابت قال سمعنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قنا إلى الصلاة ، قال قلت : كم كان قدر ذلك ، قال : قدر خمسين آية ، وهذا يدل أيضاً على النفليس ( وثالثها ) ما روى عن أبى مسعود الأنصارى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غلس بالصبح ، ثم أسفر مرة ، ثم لم يعد إلى الإسفار حتى قبضه الله تعالى ( ورابعها ) أنه تعالى مدح المستغفرين بالإسفار فقال ( والمستغفرين بالإسفار ) ومدح التاركين للنوم فقال ( تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعاً ) وإذا ثبت هذا وجب أن يكون ترك النوم بأداء الفرائض أفضل لقوله عليه السلام حكاية عن الله « لن يتقرب المتقربون إلى بمثل أداء ما فرضت عليهم » وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون النفليس أفضل ( وخامسها ) أن النوم في ذلك الوقت أطيب ، فيكون تركه أشق ،

فوجب أن يكون ثوابه أكثر ، لقوله عليه السلام « أفضل العبادات أحزها » أى أشقها ، واحتج أبو حنيفة بمرجوه (أحدها) قوله عليه السلام « أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر » (وثانها) روى عبد الله بن مسعود أنه صلى الفجر بالمزدلفة فغلس ، ثم قال ابن مسعود : ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلوات إلا لميقاتها إلا صلاة الفجر ، فإنه صلاها يومئذ لغير ميقاتها (وثالثها) عن ابن مسعود قال ، ما رأيت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حافظوا على شيء ما حافظوا على التنوير بالفجر (ورابعها) عن أنس بن مالك رضى الله عنه أنه صلى الفجر فقرأ آل عمران ، فقالوا : كادت الشمس أن تطلع ، فقال لو طلعت لم نجدنا غافلين ، وعن عمر أنه قرأ البقرة فاستشرقوا الشمس ، فقال : لو طلعت لم نجدنا غافلين (وحامسها) أن تأخير الصلاة يشتمل على فضيلة الإلتظار ، وقال عليه السلام « المنتظر للصلاة كن هو في الصلاة » فن أخر الصلاة عن أول وقتها فقد انتظر الصلاة أولا ثم بها ثانيا ومن صلاها في أول الوقت فقد فاته فضل الإلتظار (وسادسها) أن التأخير يفضى إلى كثرة الجماعة فوجب أن يكون أولى تحصيل الفضل الجماعة (وسابعها) أن التغليس يضيق على الناس ، لأنه إذا كان الصلاة في وقت التغليس احتاج الإنسان إلى أن يتوضأ بالليل حتى يفرغ للصلاة بعد طلوع الفجر ، والخرج منى شرعا (وثامنها) أنه تركه الصلاة بعد صلاة الفجر فإذا صلى وقت الإسفار فإنه يقل وقت الكراهة ، وإذا صلى بالتغليس فإنه يكثُر وقت الكراهة .

(والجواب عن الأول) أن الفجر اسم للنور الذى ينشأ به ظلام المشرق ، فالفجر إنما يكون جارا لو كانت الظلمة باقية في الهواء ، فأما إذا زالت الظلمة بالكيفية واستثار الهواء لم يكن ذلك جارا ، وأما الإسفار فهو عبارة عن الظهور ، يقال : أسفرت المرأة عن وجهها إذا كشفت عنه ، إذا ثبت هذا فنقول : ظهور الفجر إنما يكون عند بقاء الظلام في الهواء ، فإن الظلام كلما كان أشد كان النور الذى يظهر فيها بين ذلك الظلام أشد ، لقوله « أسفروا بالفجر » يجب أن يكون محمولا على التغليس ، أى كلما وقعت صلاتكم حين كان الفجر أظهر وأبهر كان أكثر ثوابا ، وقد بينا أن ذلك لا يكون إلا في أول الفجر ، وهذا معنى قول الشافعى رضى الله عنه أن الإسفار المذكور في الحديث محمول على تيقن طلوع الفجر وذهاب الشك عنه ، والذى يدل على ما قلنا أن أداء الصلاة في ذلك الوقت أشق ، فوجب أن يكون أكثر ثوابا ، وأما تأخير الصلاة إلى وقت التنوير فهو عادة أهل الكسل ، فكيف يمكن أن يقول الفارح : إن الكسل أفضل من الجد في الطاعة

(والجواب عن الثانى) وهو قول ابن مسعود : حافظوا على التنوير بالفجر ، لجوابه هذا الذى قررناه لأن التنوير بالفجر إنما يحصل في أول الوقت ، فأما عند امتلاء العالم من النور فإنه لا يسمى ذلك جارا ، وأما سائر الوجوه فبى معارضة ببعض ما قدمناه والله اعلم .

أما قوله تعالى (أبنا تكونوا بات بكم الله جميعا) فهو وعد لأهل الطاعة ، ووعد لأهل المعصية ، كأنه تعالى قال : استقيموا أيها المحققون والمارفون بالنبوة والشرعية الخيرات وتعملوا فيها



وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لِلْحَقِّ  
 مِنْ رَبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (١٤٩) وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ قَوْلٌ  
 وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ  
 لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي  
 وَلِأَتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (١٥٠)

المشاق لتصلوا يوم القيامة إلى مالكم عند الله من أنواع الكرامة والرفق ، ثم إنه سبحانه حقق بقوله (إن الله على كل شيء قدير) وذلك لأن الإعادة في نفسها ممكنة وهو قادر على جميع الممكنات ، فوجب أن يكون قادراً على الإعادة ، وأما المسائل المستنبطة من هذه الآية ، فقد ذكرناها في قوله تعالى (ولو شاء الله لذهب بنسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير) .

قوله تعالى ( ومن حيث خرجت قول وجهك شطر المسجد الحرام وإنه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ) ، ومن حيث خرجت قول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم فلا تخشَوْهم وَاخْشَوْنِي وَلَا تَمْنَعْنِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ .

اعلم أن أول ما في هذه الآية من البحث أن الله تعالى قال قبل هذه الآيات ( قد نرى تقلب وجهك في السماء فنوليك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وإن الذين أتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون ) وذكر ههنا ثانياً قوله تعالى ( ومن حيث خرجت قول وجهك شطر المسجد الحرام وإنه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون ) ثم ذكر ثالثاً قوله ( ومن حيث خرجت قول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة ) فبل في هذا التكرار فائدة أم لا ؟ والمبدأ فيه أقوال (أحدها) أن الأجوال ثلاثة (أولها) أن يكون الإنسان في المسجد الحرام (وثانيها) أن يخرج عن المسجد الحرام ويكون في البلد (وثالثها) أن يخرج عن البلد إلى أقطار الأرض ، فالآية الأولى محمولة على الحالة الأولى ، والثانية على الثانية ، والثالثة على الثالثة ، لأنه قد كان يتوهم أن القرب حرمة لا تثبت فيها البعد ، فلأجل إزالة هذا الوهم كرر الله تعالى هذه الآيات . (والجواب الثاني) أنه سبحانه إنما أعاد ذلك ثلاث مرات لأنه علق بها كل مرة فائدة زائدة أما

في المرة الاولى فيبين أن أهل الكتاب يعلمون أن أمر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وأمر هذه القبلة حق ، لأنهم شاهدوا ذلك في التوراة والإنجيل ، وأما في المرة الثانية فيبين أنه تعالى يشهد أن ذلك حق ، وشهادة الله بكونه حقاً متبارة لعلم أهل الكتاب بكونه حقاً ، وأما في المرة الثالثة فيبين أنه إنما فعل ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة ، فلما اختلفت هذه القوائد حسنت إعدادها لأجل أن يترتب في كل واحدة من المرات واحدة من هذه القوائد ، ونظيره قوله تعالى ( فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم عما كتبت أيديهم وويل لهم عما يكسبون ) .

( والجواب الثالث ) أنه تعالى قال في الآية الاولى ( فلتولينك قبة ترضاها قول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ) فكان ديباً يحظر ببال جاهل أنه تعالى إنما فعل ذلك طلباً لرضا محمد صلى الله عليه وسلم لأنه قال ( فلتولينك قبة ترضاها ) فأزال الله تعالى هذا الوم القاسد بقوله ( ومن حيث خرجت قول وجهك شطر المسجد الحرام وإنه للحق من ربك ) أى نحن ما حولناك إلى هذه القبلة بمجرد رضاك ، بل لأجل أن هذا التحويل هو الحق الذى لا يحيد عنه فاستقبلها ليس لأجل الحموى واللبل كقبة اليهود المنسوخة التى إنما يقيمونها طلباً بمجرد الحموى واللبل ، ثم أنه تعالى قال ثالثاً ( ومن حيث خرجت قول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ) والمراد دوموا على هذه القبلة في جميع الأزمنة والاولقات ، ولا تولوا فيصير ذلك التولى سبباً للطنن في دينكم ، والحاصل أن الآية السالفة أمر بالدوام في جميع الامكنة والثانية أمر بالدوام في جميع الأزمنة والامكنة ، والثالثة أمر بالدوام في جميع الأزمنة وإشعار بأن هذا لا يصير منسوخاً البتة .

( والجواب الرابع ) أن الأمر الاول مقرون بإكرامه إياهم بالقبلة التى كانوا يعبدها وهى قبلة أبيهم إبراهيم عليه السلام والثانى مقرون بقوله تعالى ( ولكل وجهة هو موليها ) أى لكل صاحب دعوة وملة قبله يتوجه إليها فتوجهوا أتم إلى أشرف الجهات التى يعلم الله تعالى أنها حق وذلك هو قوله ( ومن حيث خرجت قول وجهك شطر المسجد الحرام وأنه للحق من ربك ) والثالث مقرون بقطع الله تعالى حجة من عاصمه من اليهود في أمر القبلة فكانت هذه عللاً ثلاثاً قرن بكل واحدة منها أمر بالتزام القبلة نظيره أن يقال : ألزم هذه القبلة فانها القبلة التى كنت تنوها ، ثم يقال ألزم هذه القبلة فانها قبلة الحق لا قبة الحموى ، وهو قوله ( وإنه للحق من ربك ) ثم يقال : ألزم هذه القبلة فان في لزومك إياها انقطاع جميع اليهود عنك ، وهذا التكرار في هذا الموضع كالنكرار في قوله تعالى ( فبأى آلاء وبكى تكذبان ) وكذلك ما كرر في قوله تعالى ( إن في ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين ) .

( والجواب الخامس ) أن هذه الواقعة أول الوقائع التى ظهر النسخ فيها في شرعنا فذهب

الحاجة إلى التكرار لأجل التأكيد والتقرير وإزالة الشبهة وإيضاح اليديات .  
أما قوله تعالى ( وما الله يتافل عما تعملون ) يعنى ما يعمل هؤلاء المعاندون الذين يكتُمون الحق وهم يعرفونه ويدخلون الشبهة على العامة بقولهم ( ما ولام عن قلوبهم التى كانوا عليها ) وبأنه قد اشتاق إلى مولده ودين آبائه فان الله عالم بهذا فأزول ما أبطله وكشف عن وهنه وضعفه .

أما قوله ( لئلا يكون للناس عليكم حجة ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) اعلم أن هذا الكلام يروى حجاجاً وكلاماً تقدم من قبل في باب القبله عن القوم فأراد الله تعالى أن يبين أن تلك الحجة تزول الآن باستقبال الكعبة ، وفي كيفية تلك الحجة روايات ( أحدها ) أن اليهود قالوا تخالفنا في ديننا وتتبع قبيلتنا ( وثانيها ) قالوا ألم يدرك محمد أين يتوجه في صلاته حتى هديناه ( وثالثها ) أن العرب قالوا إنه كان يقول : أنا على دين إبراهيم والآن ترك التوجه إلى الكعبة ، ومن ترك التوجه إلى الكعبة فقد ترك دين إبراهيم عليه السلام فصارت هذه الوجوه وسائل لهم إلى الطعن في شرعه عليه الصلاة والسلام ، إلا أن الله تعالى لما علم أن الصلاح في ذلك أوجب عليهم التوجه إلى بيت المقدس لما فيه من المصلحة في الدين ، لأن قولهم لا يؤثر في المصالح ، وقد بينا من قبل تلك المصلحة ، وهي تميز من اتبعه بمكة عن أقام على تكذيبه فان ذلك الامتنياز ما كان يظهر إلا بهذا الجنس ولما انتقل عليه الصلاة والسلام إلى المدينة تغيرت المصلحة فانقضت الحكمة تحويل القبلة إلى الكعبة ، فلذا قال الله تعالى ( لئلا يكون للناس عليكم حجة ) يعنى تلك الشبهة التى ذكروها تزول بسبب هذا التحويل ، ولما كان فيهم من المعلوم من حاله أنه يتعلق عند هذا التحويل بشبهة أخرى ، وهو قول بعض العرب : إن محمداً عليه الصلاة والسلام عاد إلى ديننا في الكعبة وسيمود إلى ديننا بالكلية وكان التمسك بهذه الشبهة والاستمرار عليها سبباً للبقاء على الجهل والكفر ، وذلك ظلم على النفس على ما قال تعالى ( إن الشرك لظلم عظيم ) فلا جرم قال الله تعالى ( إلا الذين ظلموا منهم ) .

( المسألة الثانية ) قرأ نافع ( لئلا ) يترك الحمزة وكل حمزة مفتوحة قبلها كسرة فانه يقلبها ياء والباقيون بالهمزة وهو الأصل .

( المسألة الثالثة ) ( لئلا ) موضعه نصب ، والمامل فيه ( ولوا ) أى ولو لئلا ، وقال الزجاج التقدير : هر تكم ذلك لئلا يكون للناس عليكم حجة .

( المسألة الرابعة ) قيل : الناس هم أهل الكتاب عن قتادة والربيع وقيل : هو على العموم .

( المسألة الخامسة ) هنا سؤال ، وهو أن شبه هؤلاء الذين ظلموا أنفسهم ليست بحجة ، فكيف يجوز استثناءها عن الحجة وقد اختلف الناس فيه على أقوال ( الأول ) أنه استثناء متصل ثم على هذا القول يمكن دفع السؤال من وجوه :

( الوجه الأول ) أن الحجة كما أنها قد تكون صحيحة ، قد تكون أيضاً باطلة ، قال الله تعالى

( حجتهم داحضة عند ربهم ) وقال تعالى ( فمن حاجك فيه من بعد ما جاهدك من العلم ) والحاجة هي أن يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة وهذا يقتضى أن يكون الذى يورد المبطل يسمى بالحجة ولأن الحجة اشتقاقها من حجة إذا علا عليه فكل كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة ، وقال بعضهم إنها مأخوذة من حجة الطريق ، فكل كلام يتخذه الإنسان مسلماً لنفسه في إثبات أو إبطال فهو حجة ، وإذا ثبت أن الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثناء متصلاً .

( الوجه الثانى ) في تقرير أنه استثناء متصل : أن المراد بالناس أهل الكتاب فانهم وجدوه في كتابهم أنه عليه الصلاة والسلام يحول القبلة فلما حولت ، بطلت حجتهم إلا الذين ظلموا بسبب أنهم كتموا ما عرفوا عن أبي ذوق .

( الوجه الثالث ) أنهم لما أوردوا تلك الشبهة على اعتقاد أنها حجة سماها الله ( حجة ) بناء على متقدم أو لعله تعالى سماها ( حجة ) تمكياً بهم .  
( الوجه الرابع ) أراد بالحجة الحاجة والمجادلة فقال ( لتلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم ) فانهم يجاجونكم بالباطل .

( القول الثانى ) أنه استثناء منقطع ، ومعناه لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة ويضعونها موضع الحجة ، وهو كقوله تعالى ( ما لهم به من علم إلا اتباع الظن ) وقال التائفة :  
ولا هييب فيهم خير أن سيوفهم بين ظول من قراع الكتاب

ومعناه : لكن بسيوفهم ظول وليس بسبب ويقال ماله على حق إلا التمدى يعنى لكنه يتمدى ويظلم ، ونظيره أيضاً قوله تعالى ( إني لأخاف لدى المرسلون إلا من ظلم ) وقال ( لا حاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم ) وهذا النوع من الكلام عادة مشهورة للعرب .

( القول الثالث ) زعم أبو عبيدة أن ( إلا ) بمعنى الواو كأنه تعالى قال . لتلا يكون للناس عليكم حجة ولذين ظلموا وأنشد .

وكل أخ مفارقة أخوه لمرأيك إلا الفرقدان

يعنى : والفرقدان .

( القول الرابع ) قال قطرب : موضع ( الذين ) خفض لأنه بدل من الكاف والميم في عليكم كأنه قيل : لتلا يكون عليكم حجة إلا الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم وهم الكفار ، قال على ابن عيسى : هذان الوجهان بعيدان .

أما قوله تعالى ( فلا تخفواهم واخفوني ) فالعنى لا تخفوا من تقدم ذكره من تمنعت ويجادل ويحاج ، ولا تخافوا مطالعهم في قبلكم فانهم لا يضرونكم واخفوني . يعنى احذروا عقابى إن أتت عدلتى عما ألزمتكم وفرغت عليكم ، وهذه الآية تدل على أن الواجب على المرء في كل أفعاله وتركه أن ينصب بين عينيه : غشية عقاب الله ، وأن يعلم أنه ليس في يد الخلق شيء البتة ، وأن

كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ  
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾

لا يكون مشغول القلب بهم ، ولا ملتفت الحاضر إليهم .

أما قوله تعالى ( ولائم نمنى عليكم ) فقد اختلفوا في متعلق اللام على وجه ( أحدها ) أنه راجع إلى قوله تعالى ( لتلا يكون للناس عليكم حجة ، ولائم نمنى عليكم ) فيبين الله تعالى أنه حولهم إلى هذه الكعبة لهاتين الحكمتين ( إحداهما ) لاقطاع حجتهن عنه ( والثانية ) لتنام النعمة ، وقد بين أبو مسلم بن بحر الأصماني مافي ذلك من النعمة ، وهو أن القوم كانوا يفتخرون باتباع إبراهيم في جميع ما كانوا يفعلون فلما حول صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس لحقهم ضئف قلب ، ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب التحول إلى الكعبة لما فيه من شرف البقعة فهذا موضع النعمة ( وثانيها ) أن متعلق اللام محذوف ؛ معناه : ولائم النعمة عليكم وإرادتي إهداءكم أمرتكم بذلك ( وثالثها ) أن يعطف على حلة مقدرة ، كأنه قيل : واحشوني لأوقفكم ولائم نمنى عليكم ، والقول الأول أقرب إلى الصواب فإن قيل : إنه تعالى أزل عند قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ( اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ) فيبين أن تمام النعمة إنما حصل ذلك اليوم ، فكيف قال قبل ذلك اليوم بسنين كثيرة في هذه الآية ( ولائم نمنى عليكم ) قلنا : تمام النعمة اللاحقة في كل وقت هو الذي خصه به ، وفي الحديث « تمام النعمة دخول الجنة » وعن علي رضي الله عنه : تمام النعمة الموت على الإسلام .

واعلم أن الذي حكيناه عن أبي مسلم رحمه الله من التشكك في صلاة الرسول وصلاة أمته إلى بيت المقدس ، فإن كان مراده أن ألفاظ القرآن لا تدل على ذلك فقد أصاب ، لأن شيئا من ألفاظ القرآن لا دلالة فيه على ذلك البتة على ما بيناه ، وإن أراد به إنكاره أصلا ، فبعد ، لأن الأخبار في ذلك قريبة من المتواتر ، ولأن مسلم رحمه الله أن يمنع التواتر ، وعند ذلك يقول : لا يصح التعويل في القطع بوقوع التسخ في شرعنا على خير الواحد والله أعلم .

قوله تعالى ( كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون ) .

اعلم أنا قد بينا أن الله تعالى استدلل على صحة دين محمد عليه الصلاة والسلام بوجوه : بعضها إلزامية وهو أن هذا الدين دين إبراهيم فوجب قبوله ، وهو المراد بقوله ( ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ) وبعضها برهانية وهـ . قوله ( قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط ) ثم إنه سبحانه وقصالى عقب هذا الاستدلال بحكاية

شبهتين لم (إحدهما) قوله (وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا) (والثانية) استدلالهم بإنكار الذنوع على القدح في هذه الشريعة ، وهو قوله (سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها) وأطعن الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وبالحق فعل ذلك ، لأن أعظم الشبهة لليهود في إنكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام إنكار الذنوع ، فلا جرم أطعن الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة ، وختم ذلك الجواب بقوله (ولأنتم نعمتي عليكم) نصار هذا الكلام مع ما فيه من الجواب عن الشبهة تنبيهاً على عظيم نعم الله تعالى ، ولا شك أن ذلك أشد استئالة لحصول العرف والشرف في الدنيا ، والتخلص في الدل والمهانة يكون مرغوباً فيه ، وعند اجتماع الأمرين فقد بلغ النهاية في هذا الباب .

أما قوله (كما أرسلنا) فقيه مسائل :

(المسألة الأولى) هذا الكاف إما أن يتعلق بما قبله أو بما بعده ، فإن قلنا : إنه متعلق بما قبله ففيه وجه (الأول) أنه راجع إلى قوله (ولأنتم نعمتي عليكم) أي ولأنتم نعمتي عليكم في الدنيا بمحصل الشرف ، وفي الآخرة بالفرز بالتراب ، كما أعمتها عليكم في الدنيا بارسال الرسول (الثاني) أن إبراهيم عليه السلام قال (ربنا وإبنت فهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويركعهم) وقال أيضاً (ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرأنا مناسكنا) فكانه تعالى قال : ولأنتم نعمتي عليكم ببيان الشرائع ، وأهدىكم إلى الدين إجابة لدعوة إبراهيم ، كما أرسلنا فيكم رسولاً إجابة لدعوته عن ابن جرير (الثالث) قول أبي مسلم الأصماني ، وهو أن التقدير : وكذلك جعلناكم أمة وسطاً كما أرسلنا فيكم رسولاً ، أي كما أرسلنا فيكم رسولاً من شأنه وصفته كذا وكذا ، فكذلك جعلناكم أمة وسطاً ، وأما إن قلنا إنه متعلق بما بعده ، فالتقدير : كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم بملسكم الدين والشرع ، فذكروني أذكركم وهو اختيار الأصم وتقريره إنكم كنتم على صورة لا تتلون كتاباً ، ولا تعدلون رسولاً ، ومحمد صلى الله عليه وسلم رجل منكم ليس بصاحب كتاب ، ثم أتاكم بأعجب الآيات يتلوه عليكم بلسانكم وفيه ما في كتب الأنبياء ، وفيه الخبر عن أحوالهم ، وفيه التنبيه على دلائل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على الأخلاق الشريفة ، والنهي عن أخلاق السفهاء ، وفي ذلك أعظم البرهان على صدقه فقال : كأوليتكم هذه النعمة وجعلتها لكم ذليلاً ، فذكروني بالشكر عليها ، أذكركم رحمتي ونوائ ، والذي يؤكد قوله تعالى (لقد من الله على المؤمنين إذ بست فيهم رسولاً منهم) فلما ذكرهم هذه النعمة والمنة ، أمرهم في مقابلتها بالذكر والشكر فإن قيل (كما) هل يجوز أن يكون جواباً ؟ قلنا : يجوز الفراء وجعل لا ذكروني جوابين (أحدهما) (كما) (والثاني) (أذكركم) ووجه ذلك لأنه أوجب عليهم الذكر ليدركهم الله برحمته ، ولما سلف من نعمته ، قال القاضي : والوجه الأول أولى لأنه قبل الكلام إذا وجد ما يتم به الكلام من غير فصل قطعته به أولى .

(المسألة الثانية) في وجه التشبيه قولان إن قلنا لكاف متعلق بقوله ولأنتم نعمتي كان المعنى

## فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ﴿١٥٢﴾

أن النعمة في أمر القبلة كالنعمة بالرسالة لأنه تعالى يفعل الإصلاح ، وإن قلنا إنه متعلق بقوله تعالى ( اذكروني ) دل ذلك على أن النعمة بالذكر جارية بمرى النعمة بالرسالة .

( المسألة الثالثة ) ( ما ) في قوله ( كما أرسلنا ) مصدرية كأنه قيل : كما أرسلنا فيكم ، ويحتمل أن تكون كافة .

أما قوله تعالى ( فيكم ) فالمراد به العرب وكذلك قوله ( منكم ) وفي إرساله فيهم ومنهم ، نعم عظيمة عليهم لما لهم فيه الشرف ، ولأن المشهور من حال العرب الأنفة العديدة من الإيقاد الغير بعمته الله تعالى من واسطهم ليكونوا إلى القول أقرب .

أما قوله تعالى ( يتلو عليكم آياتنا ) فاعلم أنه من أعظم النعم لأنه معجزة باقية ، ولأنه يتلى فينادى به العبادات ، ولأنه يتلى فيستفاد منه جميع العلوم ، ولأنه يتلى فيستفاد منه مجاميع الأخلاق الحميدة ، لكأنه يحصل من تلاوته كل خيرات الدنيا والآخرة .

أما قوله ( ويذكركم ) ففيه أقوال ( أحدها ) أنه عليه الصلاة والسلام يعلمهم ما إذا تمسكوا به صاروا أذكياء عن الحسن ( وثانيها ) يذكركم بالثناء والمدح ، أي يعلم ما أنتم عليه من محاسن الأخلاق فيصمكم به ، كما يقال : إن الموكب ذكر القائد ، أي وصفه بالذكاء ( وثالثها ) أن التذكية عبارة عن التنمية ، كأنه قال يكثركم ، كما قال ( إذ كنتم قليلا فكثركم ) وذلك بأن يجمعهم على الحق فيتواصلوا ويكثروا ، من أن مسلم ، قال القاضي : وهذه الوجوه غير متنافية فلمله تعالى يفعل بالمطيع كل ذلك . أما قوله تعالى ( ويعلمكم الكتاب ) فليس بشكرار لأن تلاوة القرآن عليهم غير تعليمه إياهم ، وأما ( الحكمة ) فهي العلم بأسر الشريعة التي يشتمل القرآن على تفصيلها ، ولذلك قال الهانفي رضي الله عنه ( الحكمة ) هي سنة الرسول عليه السلام .

أما قوله ( ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون ) فهذا تنبيه على أنه تعالى أرسله على حين فترة من الرسل وجهات من الأمم ، فالحلق كانوا متحيرين ضالين في أمر أديانهم فبعث الله تعالى محمدا بالحق حتى عليهم ما احتاجوا إليه في دينهم وذلك من أعظم أنواع النعم .  
قوله تعالى ( فاذكروني أذكركم واشكروا لى ولا تكفرون ) .

اعلم أن الله تعالى كلمنا في هذه الآية بأمرين : الذكر ، والفكر ، أما الذكر فقد يكون باللسان ، وقد يكون بالقلب ، وقد يكون بالجوارح ، فذكرهم إياه باللسان أن يحمده ويُسبحه ويحسده ويعزوه ويقرؤا كتابه ، وذكرهم إياه بقلوبهم على ثلاثة أنواع ( أحدها ) أن يتفكروا في الدلائل الدالة على ذاته وصفاته ، ويتفكروا في الجواب عن ألعية القادحة في تلك الدلائل ( وثانيها ) أن يتفكروا في الدلائل الدالة على كيفية تكليفه وأحكامه وأوامره ونواهيهِ ووعدهِ وعيده ، فإذا عرفوا

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ (١٥٣)

كيفية التكليف وعرفوا مافى الفعل من الوعد ، وفى الترك من الوعيد سهل فعله عليهم ( وثالثها ) أن يتفكروا فى أسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمرأة المحلوة المحاذية لعالم القدس ، فإذا نظر العبد إليها انعكس شعاع بصره منها إلى عالم الجلال وهذا المقام مقام لاهية له أما ذكرهم إياه تعالى بمجوارحهم ، فهو أن تكون مجوارحهم مستغرقة فى الأعمال التى أمروا بها ، وغالية عن الأعمال التى نهوا عنها . وعلى هذا الوجه سمى الله تعالى الصلاة ذكراً بقوله ( فاسمعوا لى ذكر الله ) فصار الأمر بقوله ( اذكرونى ) متضمناً لجميع الطاعات ، فلماذا روى عن سميد بن جبير أنه قال : اذكرونى بطاعتي فأجمله حتى يدخل الكل فيه ، أما قوله ( اذكروكم ) فلا بد من حمله على ما يليق بالموضع ، والذي له تعلق بذلك الثواب والمدح ، وإظهار الرضا والإكرام ، وإيجاب الميزة ، وكل ذلك داخل تحت قوله ( اذكروكم ) ثم للناس فى هذه الآية عبارات ( الأولى ) اذكرونى بطاعتي اذكروكم برحمتى ( الثانية ) اذكرونى بالإجابة والإحسان وهو بمنزلة قوله ( ادعوا ) استجب لكم ) وهو قول ابن مسلم قال : أمر الخلق بأن يذكروه راعين راهبين ، وراجين خائفين ويخلصوا الذكر له عن الشركاء ، فإذا هم ذكروه بالإخلاص فى عبادته وروبوته ذكرهم بالإحسان والرحمة والنعمة فى العاجلة والآجلة ( الثالثة ) اذكرونى بالتناء والطاعة اذكروكم بالتناء والنعمة ( الرابعة ) اذكرونى فى الدنيا اذكروكم فى الآخرة ( الخامسة ) اذكرونى فى الخلوأ اذكروكم فى الفلوأ ( السادسة ) اذكرونى فى الرخاء اذكروكم فى البلاء ( السابعة ) اذكرونى بطاعتي اذكروكم بمعونتي ، ( الثامنة ) اذكرونى بمجاهدتي اذكروكم بهدائي ( التاسعة ) اذكرونى بالصدق والإخلاص اذكروكم بالخلاص ومزيد الإخصاص ( العاشرة ) اذكرونى بالربوبية فى الفاتحة اذكروكم بالرحمة والعبودية فى الخاتمة .

قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين ) .

اعلم أنه تعالى لما أوجب بقوله ( فاذكرونى ) جميع العبادات ، وبقوله ( واشكروا لى ) ما يتصل بالشكر أرفده ببيان ما يعين عليهما فقال ( استعينوا بالصبر والصلاة ) وإنما خصهما بذلك لما فهما من المعونة على العبادات ، أما الصبر فهو قهر النفس على احتمال المكافرة فى ذات الله تعالى وتوطئتها على تحمل المشاق وتجنب الجزع ، ومن حمل نفسه وقلبه على هذا التذليل سهل عليه فعل الطاعات وتحمل مشاق العبادات ، وتجنب المحظورات ومن الناس من حمل الصبر على الصوم ، ومنهم من حمله على الجهاد لأنه تعالى ذكر بعده ( ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله ) وأيضاً لأنه تعالى أمر بالتثبت فى الجهاد فقال ( إذا لقيتم فئة فاثبتوا ) والتثبت فى الصلاة أى فى الدعاء فقال ( وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا فى أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين )



وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ (١٥٤)

إلا أن القول الذي اخترناه أولى لعموم اللفظ وعدم تقيده ، والاستئناس بالصلاة لأنها يجب أن تفعل على طريق الخضوع والتذلل للمعبود والإخلاص له ، ويجب أن يوفر همه وقلبه عليها وعلى ما يأتي فيها من فرائد فيتدبر الوعد والوعيد والترغيب والترهيب ومن سلك هذه الطريقة في الصلاة فقد ذل نفسه لاحتمال المشقة فيها عداها من العبادات ولذلك قال ( إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ) ولذلك نرى أهل الخير عند الثواب متفقيين على الفرع إلى الصلاة ، وروى أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا حربه أمر فزع إلى الصلاة .

ثم قال ( إن الله مع الصابرين ) يعني في النصر لهم كما قال ( فسيفكهم الله وهو السميع العليم ) فكانه تعالى ضمن لهم إذا هم استعانوا على طاعاته بالصبر والصلاة أن يزيدهم توفيقاً وتسديداً وألطافاً كما قال ( ويزيد الله الذين اهتدوا هدى ) .

قوله تعالى ( ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ ) .  
اعلم أن هذه الآية نظير قوله في آل عمران ( بل أحياهم عند ربهم يرزقون ) ووجه تعلق الآية بما قبلها أنه قيل . استميتوا بالصبر والصلاة في إقامة ديني ، فإن احتجتم في تلك الإقامة إلى مجاهدة عدوى بأموالكم وأبدانكم ففعلتم ذلك فتلفت نفوسكم فلا تحسبوا أنكم ضيعتم أنفسكم بل اطلوا أن قتلكم أحياهم عندي وهنا مسائل :

( المسألة الأولى ) قال ابن عباس رضي الله عنهما نزلت الآية في قتل بدر وقتل من المسلمين يومئذ أربعة عشر رجلا ستة من المهاجرين وثمانية من الأنصار ، فن المهاجرين : عبيدة بن الحرث ابن عبد المطلب ، وحر بن أبي وقاص ، وذو الشمالين ، وعمر بن نضلة ، وعامر بن بكر ، ومجمع ابن عبد الله ، ومن الأنصار : سعيد بن خيثمة ، وقيس بن عبد المنذر ، وزيد بن الحرث ، وتميم بن الهمام ، ورافع بن المثل ، وخارثة بن سراقة ، ومعوذ بن عفرأ ، وعوف بن عفرأ ، وكانوا يقولون : مات فلان ومات فلان فنهى الله تعالى أن يقال فيهم أنهم ماتوا وعن آخرين أن الكفار والمنافقين قالوا : إن الناس يقتلون أنفسهم طلبا لمرضاة محمد من غير فائدة فنزلت هذه الآية .

( المسألة الثانية ) ( أموات ) رفع لأنه خبر مبتدأ محذوف تقديره : لا تقولوا لهم أموات .

( المسألة الثالثة ) في الآية أقوال :

( القول الأول ) أنهم في الوقت أحياهم كأن الله تعالى أحياهم لإيصال الثواب إليهم وهذا قول أكثر المفسرين وهذا دليل على أن المطيعين يصل ثوابهم إليهم وهم في القبور فإن قيل : نحن نشاهد أجسادهم ميتة في القبور ، فكيف يصح ما ذهبتم إليه ؟ قلنا : أما عندنا فالبنية ليست شرطاً في الحياة ولا امتناع في أن يعبد الله الحياة إلى كل واحد من تلك الذرات والأجزاء الصغيرة من غير حاجة

إلى التركيب والتأليف ، وأما عند المعتزلة فلا يعد أن يعيد الله الحياة إلى الأجزاء التي لا بد منها في ماهية الحى ولا يعتبر بالأطراف ، ويحتمل أيضاً أن يحْيهم إذا لم يشاهدوا .

( القول الثانى ) قال الأصم : يعنى لا تسموهم بالموتى وقولوا لهم الشهداء الأحياء ويحتمل أن المشركين قالوا : هم أموات فى الدين كما قال الله تعالى ( أو من كان ميتاً فأحييناه ) فقال ولا تقولوا شهداء ما قاله المشركون ولكن قولوا : هم أحياء فى الدين ولكن لا يشعرون ، يعنى المشركون يعلمون أن من قتل على دين محمد عليه الصلاة والسلام حى فى الدين ، وعلى هدى من ربه ونور . روى فى بعض الحكايات أن رجلاً قال لرجل : ما مات رجل خلف مثلك ، وحكى عن بقراط أنه كان يقول لتلاميذه : موتوا بالإرادة تحيوا بالطبيعة أى بالروح .

( القول الثالث ) أن المشركين كانوا يقولون : إن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يقتلون أنفسهم ويحسرون حياتهم فيخرجون من الدنيا بلا فائدة ويضمعون أعمارهم إلى غير شئ . وهؤلاء الذين قالوا ذلك ، يحتمل أنهم كانوا دهرية ينكرون المماد ، ويحتمل أنهم كانوا مؤمنين بالمعاد إلا أنهم كانوا متكرين لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، فلذلك قالوا هذا الكلام ، فقال الله تعالى ولا تقولوا كما قال المشركون إنهم أموات لا ينشرون ولا ينتفضون بما تحملوا من الشدائد فى الدنيا ، ولكن اعلوا أنهم أحياء ، أى سيحيون فيثابون وينعمون فى الجنة وتفسير قوله ( أحياء ) بأنهم سيحيون غير بعيد ، قال الله تعالى ( إن الأبرار لى نعيم ، وإن الفجار لى جحيم ) وقال ( أحاط بهم سرادقها ) وقال ( إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار ) وقال ( فالذين آمنوا وعملوا الصالحات فى جنات النعيم ) على معنى أنهم سيصيرون كذلك وهذا القول اختيار الكعبى وأبى مسلم الأصفهانى واعلم أن أكثر العلماء على ترجيح القول الأول ، والذى يدل عليه وجوه ( أحدها ) الآيات الدالة على عذاب القبر ، كقوله تعالى ( قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين ) والموتان لا تحصل إلا عند حصول الحياة فى القبر ، وقال الله تعالى ( أغرقوا فأدخلوا ناراً ) والفاء للتعقيب ، وقال ( النار يعرضون عليها غدواً وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب ) وإذا تبع عذاب القبر وجب القول بثواب القبر أيضاً لأن العذاب حق الله تعالى على العبد والثواب حق للعبد على الله تعالى ، فاسقاط العقاب أحسن من اسقاط الثواب فغيثا أسقط العقاب إلى يوم القيامة بل حققه فى القبر ، كان ذلك فى الثواب أولى ( وثانيها ) أن المعنى لو كان على ما قيل فى القول الثانى والثالث لم يكن لقوله ( ولكن لا تشعرون ) معنى لأن الخطاب للؤمنين وقد كانوا لا يعلمون أنهم سيحيون يوم القيامة ، وأنهم ماتوا على هدى ونور ، فلم أن الأمر على ما قلنا من أن الله تعالى أحيائهم فى قبورهم ( وثالثها ) أن قوله ( ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم ) دليل على حصول الحياة فى البرزخ قبل البعث ( ورابعها ) قوله عليه الصلاة والسلام « القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران » والأخبار فى ثواب القبر وعذابه كالمتواترة ، وكان عليه الصلاة والسلام يقول فى آخر

صلاته » وأعدّ بك من عذاب القبر » ( وخاسمها ) أنه لو كان المراد من قوله : أنهم أحياء أنهم مسيحيون ، لحيث لا يبق لتخصيصهم بهذا فائدة ، أجاب عنه أبو مسلم بأنه تعالى إنما خصهم بالذكر لأن درجاتهم في الجنة أرفع ومنزلتهم أعلى وأشرف لقوله تعالى ( ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ) فأزادهم بالذكر تعظيماً .

واعلم أن هذا الجواب ضعيف وذلك لأن منزلة النبيين والصديقين أعظم مع أن الله تعالى ما خصهم بالذكر ( وسادسها ) أن الناس يزورون قبور الشهداء ويعظمونها وذلك يدل من بعض الوجوه على ما ذكرناه ، واحتج أبو مسلم على ترجيح قوله بأنه تعالى ذكر هذه الآية في آل عمران فقال ( بل أحياء عند ربهم ) وهذه العندية ليست بالمسكان بل بالكون في الجنة ، ومعلوم أن أهل الثواب لا يدخلون الجنة إلا بعد القيامة ( والجواب ) لا نسلم أن هذه العندية ليست إلا بالكون في الجنة بل بإعلاء الدرجات وإيصال البشارات إليه وهو في القبر أو في موضع آخر ، واعلم أن في الآية قولاً آخر وهو : أن ثواب القبر وهذا به الروح لا للقلب ، وهذا القول بناء على معرفة الروح ، ولتنشر إلى خلاصة حاصل قول هؤلاء ، فنقول : إنهم قالوا إن الإنسان لا يجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس ، أما إنه لا يجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل فلو جهين :

( الوجه الأول ) أن أجزاء هذا الهيكل أبداً في الفؤ والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والمذيان ولا شك أن الإنسان من حيث هو أمر باق من أول عمره ، والباقي غير ما هو غير باق ، والمشار إليه عند كل أحد بقوله ( أنا ) وجب أن يكون مغايراً لهذا الهيكل .

( الوجه الثاني ) أني أكون عالم بأنني أنا حال ما أكون غافلاً عن جميع أجوائ وأبعاض ، والمعلوم غير ما هو غير معلوم ، فالذي أشير إليه بقول ( أنا ) مغاير لهذه الأبعاض والأباض ، وأما أن الإنسان غير محسوس فلأن المحسوس إنما هو السطح واللون ، ولا شك أن الإنسان ليس هو مجرد اللون والسطح ، ثم اختلفوا عند ذلك في أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله ( أنا ) أي شيء هو ؟ والأقوال فيه كثيرة إلا أن أشدها تلخيصاً وتحصيلاً وجهان ( أحدهما ) أن أجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وما الورد في الورد والفاصول في هذا القول فريقان ( أحدهما ) الذين اعتقدوا تماثل الأجسام فقالوا : إن تلك الأجسام مماثلة لسائر الأجزاء التي منها يتألف هذا الهيكل إلا أن القادر المختار سبحانه يبق بعض الأجزاء من أول العمر إلى آخره فذلك الأجزاء هي التي يشير إليها كل أحد بقوله ( أنا ) ثم أن تلك الأجزاء حية بحياة يخلقها الله تعالى فيها فإذا زالت الحياة ماتت وهذا قول أكثر المتكلمين ( وثانيهما ) الذين اعتقدوا اختلاف الأجسام وزعموا أن الأجسام التي هي باقية من أول العمر إلى آخر العمر أجسام مغالفة بالمسماوية والحقيقة للأجسام التي يتألف منها هذا الهيكل وتلك الأجسام حية لذاتها مدركة لذاتها ، فإذا عاظمت هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل ، سريان النار في الفحم صار هذا الهيكل مستطيراً بنور ذلك الروح

متحركا متحركه ، ثم إن هذا الهيكل أبدا في الدويان والتحلل والتبدل ، إلا أن تلك الأجزاء باقية بحالها ، وإنما لا يمرض لها التحلل لأنها مخالفة بالماهية لهذه الأجسام البالية ، فإذا فسد هذا القالب انفصلت تلك الأجسام اللطيفة النورية إلى عالم السموات والقدس والعلوية إن كانت من جملة السماء ، وإلى الجميع وعالم الأفاعت إن كانت من جملة الأشقياء .

( والقول الثاني ) أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله ( أنا موجود ) ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا يلزم من كونه كذلك أن يكون مثل الله تعالى لأن الاشتراك في السلوب لا يقتضي الاشتراك في الماهية ، واحتجوا على ذلك بأن في المعلومات ما هو فرد حقا فوجب أن يكون العلم به فردا حقا ، فوجب أن يكون الموصوف بذلك العلم فردا حقا ، وكل جسم وكل حال في الجسم فليس بفرد حقا ، فذلك الذي يصدق عليه منا أنه يعلم هذه المفردات ، وجب أن لا يكون جسما ولا جسمانيا أما أن في المعلومات ما هو فرد حقا فلا يشك في وجود شيء ، فهذا الموجود إن كان فردا حقا فهو المطلوب ، وإن كان مركبا فالمركب مركب على الفرد فلا بد من الفرد على كل الأحوال ، وأما أنه إذا كان في المعلومات ما هو فرد كان في المعلوم ما هو فرد لأن العلم المتعلق بذلك الفرد إن كان متقسما فكل واحد من أجزائه أو بعض أجزائه إما أن يكون علما بذلك المعلوم وهو محال . لأنه يلزم أن يكون الجزء منسوبا للشكل وهو محال ، وإما أن لا يكون شيء من أجزائه علما بذلك المعلوم ، فمتد اجتماع تلك الأجزاء إما أن يحدث زائد هو العلم بذلك المعلوم الفرد ، فحينئذ يكون العلم بذلك المعلوم هو هذه الكيفية الحادثة لا تلك الأشياء التي فرضناها قبل ذلك ثم هذه الكيفية إن كانت منقسمة عاد الحديث فيه وإن لم تكن منقسمة فهو المطلوب وأما إنه إذا كان في المعلوم علم لا يقبل القسمة كان الموصوف به أيضا كذلك ، فلأن الموصوف به لو كان قبل القسمة ، لكان كل واحد من تلك الأجزاء أو شيء منها إن كان موصوفا به بتماه فحينئذ يكون العرض الواحد حالا في أشياء كثيرة وهو محال ، أو يتوزع أجزاء الحال على أجزاء المحل ، فيقسم الحال وقد فرضنا أنه غير منقسم أو لا يتصف شيء من أجزاء المحل إلا بتام الحال ولا شيء من أجزاء ذلك الحال ، فحينئذ يكون ذلك المحل غالبا عن ذلك الحال وقد فرضناه موصوفا به هذا خلف ، وأما أن كل متحيز ينقسم فبالدلائل المذكورة في نفي الجوهر الفرد ، قالوا ثبت أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله ( أنا موجود ) ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز ثم نقول : هذا الموجود لا بد أن يكون مدركا للجزئيات لأنه لا يمكن أن أحكم على هذا الشخص المشار إليه بأنه إنسان وليس بفرس ، والحاكم بشيء على شيء لا بد وأن يحضر المقضى عليهما فهذا الشيء مدرك لهذا الجزئي وللإنسان السكلي حتى يمكنه أن يحكم بهذا السكلي على هذا الجزئي والمدرک للسكليات هو النفس والمدرک للجزئيات أيضا هو النفس ، فكل من كان مدركا للجزئيات فإنه لا يتمتع أن يلتذ ويتألم ، قالوا إذا ثبت هذا فنقول : هذه الأرواح بعد المفارقة تألم وتلتذ إلى أن يردّها الله تعالى إلى الأبدان

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ  
وَالْأَمْوَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ﴿١٥٥﴾

يوم القيامة فهناك يحصل الإنقاذ والتألم للأبدان ، فهذا قول قال به عالم من الناس قالوا : وهب أنه لم يقره مان قاهر على القول به ولكن لم يقد دليل على فساد ، فإنه مما يؤيد الشرع وينصر ظاهر القرآن ويذيل الشكوك والشبهات مما ورد في كتاب الله من ثواب القبر وعذابه فوجب المصير إليه فهذا هو الإشارة المختصرة في توجيه هذا القول ، والله هو العالم بمقتضى الأمور .

قالوا : وبما يؤكد هذا القول هو أن ثواب القبر وعذابه إما أن يصل إلى هذه البنية الأولى جزء من أجزائها ، والأول مكافئة لأننا نجد هذه البنية متفرقة متميزة فكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب إليها ؟ فلم يبق إلا أن يقال : إن الله تعالى يحى بعض تلك الأجزاء الصغيرة ويوصل الثواب والعقاب إليها ، وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال : الإنسان هو الروح فإنه لا يمرض له التفرق والتفرق فلا يجرم يصل إليه الألم والقدرة ثم إنه سبحانه وتعالى يرد الروح إلى البدن يوم القيامة الكبرى ، حتى تتضمن الأحوال الجسمانية إلى الأحوال الروحانية .

قوله تعالى ﴿ ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والفترات وبشر الصابرين ﴾ .

اعلم أن الفقهاء رحمهم الله قال : هذا متعلق بقوله ( واستمعنوا بالصبر والصلاة ) أى استمعنوا بالصبر والصلاة فإنما يبلوكم بالخوف وبكذا وفيه مسائل :

( المسألة الأولى ) فإن قيل إنه تعالى قال ( واشكروا لى ولا تكفرون ) والشكر يوجب المزيد على ما قال ( لئن شكرتم لأزيدنكم ) فكيف أردفه بقوله ( ولنبلونكم بشيء من الخوف ) ( والجواب ) من وجهين ( الأول ) أنه تعالى أخبر أن كمال الشرائع إتمام النعمة ، فكان ذلك موجبا للشكر ، ثم أخبر أن القيام بتلك الشرائع لا يمكن إلا بتحمل المحن ، فلا يجرم أمر فيها بالصبر ( الثانى ) أنه تعالى أذن أولا فأمر بالشكر ، ثم أبطل وأمر بالصبر ، لينال الرجل درجة الشاكرين والصابرين معاً ، فيكمل إيمانه على ما قال عليه الصلاة والسلام « الإيمان نصفان : نصف صبر ونصف شكر » .

( المسألة الثانية ) روى عن عطاء والريبع بن أنس أن المراد بهذه المخاطبة أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة .

( المسألة الثالثة ) أما أن الإبتلاء كيف يصح على الله تبارك وتعالى فقد تقدم في تفسير قوله تعالى ( وإذا ابتلى إبراهيم ربه ) وأما الحكمة في تقديم تعريف هذا الإبتلاء فليها وجه ( أحدها ) ليرطون أنفسهم على الصبر عليها إذا وردت ، فيكون ذلك أبعد لهم عن الجوع ، وأسهل عليهم

بعد ورود (وثانيها) أنهم إذا علموا أنه متصل إليهم تلك المحن ، اشتد خوفهم ، فيصير ذلك الخوف تعجيلا للإبتلاء ، فيستحقون به مزيد الثواب ( وثالثها ) أن الكفار إذا شاهدوا محمدا وأصحابه مقيمين على دينهم مستقرين عليه مع ما كانوا عليه من نهاية الضر والخفة والجوع ، يملكون أن القوم إنما اختاروا هذا الدين لقطعهم بصحته ، فيدعوم ذلك إلى مزيد التأمل في دلائله ، ومن المعلوم الظاهر أن التبع إذا عرفوا أن المتبوع في أعظم المحن بسبب المذهب الذي ينصره ، ثم رأوه مع ذلك مصرا على ذلك المذهب كان ذلك أدعى لهم إلى اتباعه مما إذا رأوه مرفه الحال لا كلفة عليه في ذلك المذهب (ورابدها) أنه تعالى أخبر بوقوع ذلك الإبتلاء قبل وقوعه ، فوجد مخبر ذلك الخبر هل ما أخبر عنه فكان ذلك إخبارا عن الغيب فكان معجزا ( وخامسها ) أن من المناقضين من أظهر متابعة الرسول طمعا منه في المال وسعة الرزق فإذا اختبره تعالى بزلول هذه المحن فقد ذلك بتميز المناقض من الموافق لأن المناقض إذا سمع ذلك نغمته وترك دينه فكان في هذا الإختبار هذه الفائدة (وسادسها) أن إخلاص الإنسان حالة البلاء ورجوعه إلى باب الله تعالى أكثر من إخلاصه حال إقبال الدنيا عليه ، فكانت الحكمة في هذا الإبتلاء ذلك .

( المسألة الرابعة ) إنما قال بشئ على الوجدان ، ولم يقل بأشياء على الجمع لوجهين ( الأول ) لئلا يوم بأشياء من كل واحد ، فيدل على ضروب الخوف والتقدير بشئ من كذا وشئ من كذا ( الثاني ) معناه بشئ قليل من هذه الأشياء .

( المسألة الخامسة ) اعلم أن كل ما يلائق من مكروه ومحجوب ، فينقسم إلى موجود في الحال وإلى ما كان موجودا في الماضي وإلى ما سيوجد في المستقبل ، فإذا خطر ببالك موجود فيها معنى سمي ذكرا وتذكرا وإن كان موجودا في الحال : يسمى ذوقا ووجدأ وإنما سمي ويدا لأنها حالة تجدهما من نفسك وإن كان قد خطر ببالك وجود شيء في المستقبل وغلب ذلك على قلبك ، سمي انتظارا وتوقعا ، فإن كان المنتظر مكروها حصل منه ألم في القلب يسمى خوفا وإشفاقا ، وإن كان محبوا سمي ذلك ارتياحا ، والإرتياح رجاء ، فالخوف هو تألم القلب لانتظار ما هو مكروه عنده ، والرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده ، وأما الجوع فالمراد منه القسط وتميز تحصيل القوة : قال الفحل رحم الله : أما الخوف الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم العرب بسبب الدين ، فكانوا لا يأمنون قصده إياهم واجتماعهم عليهم ، وقد كان من الخوف في وقعة الأحزاب ما كان ، قال الله تعالى ( هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا ) وأما الجوع فقد أصابهم في أول هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة لقلة أموالهم ، حتى أنه عليه السلام كان يشد الحجر على بطنه ، وروى أبو الهيثم بن التيهان أنه عليه السلام لما خرج التقي مع أبي بكر قال : ما أخرجك ؟ قال : الجوع قال : أخرجني ما أخرجك : وأما النقص في الأموال والأنفس فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو بأن يفق الإنسان ماله في الاستعداد للجهاد وقد يقتل ، فهناك يحصل

النقص في المال والنفس وقال الله تعالى (وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم) وقد يحصل الجوع في سفر الجهاد عند فناء الزاد قال الله تعالى (ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله) وقد يكون النقص في النفس بموت بعض الإخوان والأقارب على ما هو التأويل في قوله (ولا تقتلوا أنفسكم) ، وأما نقص الثروات فقد يكون بالجلب وقد يكون بترك حمارة الضياع للاشتغال بجهاد الأعداء ، وقد يكون ذلك بالإتفاق على من كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوفود ، هذا آخر كلام القفال رحمه الله ، قال الشافعي رضي الله عنه ، الخوف : خوف الله ، والجوع : صيام شهر رمضان ، والنقص من الأموال : الزكوات والصدقات ، ومن الأنفس : الأمراض ، ومن الثروات : موت الأولاد ثم إنه تعالى لما ذكر هذه الأشياء بين جملة الصابرين على هذه الأمور بقوله تعالى (وبشر الصابرين) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن الصبر واجب على هذه الأمور إذا كان من قبله تعالى لأنه يعلم أن كل ذلك عدل وحكمة ، فأما من لم يكن محققاً في الإيمان كان كمن قال فيه (ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به وإن أصابه فتنة اتقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة) فأما ما يكون من جانب الغلبة فلا يجب الصبر عليه مثله : أن المراهق يلزمه أن يصبر على ما يقبله به أبوه من التأديب ، ولو فعله به غيره ، لكان له أن يمانع بل يحارب ، وكذا في البعد مع مولاة فإيبر تعالى عباده عليه ليس ذلك إلا حكمة وصواباً بخلاف ما يفعل العباد من الظلم .

(المسألة الثانية) الخطاب في (وبشر) لرسول الله صلى الله عليه وسلم أو لكل من يتأق منه البشارة . (المسألة الثالثة) قال الشيخ الغزالي رحمه الله : اعلم أن الصبر من خواص الإنسان ولا يتصور ذلك في البهائم والملائكة ، أما في البهائم فلنقصاتها ، وأما في الملائكة فلكمالها ، بيانه أن البهائم سلطت عليها الشهوات ، وليس لشهواتها عقل يمارضها ، حتى يسمى ثبات تلك القوة في مقابلة مقتضى الشهوة صبراً ، وأما الملائكة فإنهم جردوا للشرق إلى حضرة الربوبية والإبتهاج بدرجة القرب منها ولم يسلط عليهم شهوة صادقة عنها ، حتى تحتاج إلى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بمجد آخر ، وأما الإنسان فإنه خلق في ابتداء الصبا ناقصاً مثل البهيمة ، ولم يخلق فيه إلا شهوة الغذاء الذي هو محتاج إليه ، ثم يظهر فيه شهوة اللعب ، ثم شهوة التكاثر ، وليس له قوة الصبر البتة ، إذ الصبر عبارة عن ثبات جند في مقابلة جند آخر ، قام القتال بينهما لتضاد مطالبهما أما البالغ فإن فيه شهوة تدعوه إلى طلب اللذات العاجلة ، والإعراض عن الدار الآخرة ، وعقلاً يدعوه إلى الإعراض عنها ، وطلب اللذات الروحية الباقية ، فإذا عرف العقل أن الاشتغال بطلب هذه اللذات العاجلة ، عن الوصول إلى تلك اللذات الباقية ، صارت دأية العقل صادرة ومأمنة لدأية الشهوة من العمل ، فيسمى ذلك الصد والمنع صبراً ، ثم اعلم أن الصبر ضربان : (أحدهما) بدني ، كتحمل المشاق بالبدن والثبات عليه ، وهو إما بالفصل كتشاطي الأحمال الشاقة أو بالاحتفال

كالصبر على الضرب الشديد والألم العظيم (والثاني) هو الصبر النفساني وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتبهات الطبع ، ثم هذا الصبر إن كان صبراً عن شهوة البطن والفرج سمي عفة ، وإن كان على احتمال مكروه اختلفت أساميها عند الناس باختلاف المكروه الذي عليه الصبر ، فإن كان في مصيبة اقتصر عليه باسم الصبر ويضاده حالة تسمى الجزع والملع ، وهو إطلاق ذاعى الهوى في رفع الصوت وضرب الخدوش والجيب وغيرها وإن كان في حال التقى يسمى ضبط النفس ويضاده حالة تسمى : البطر . وإن كان في حرب ومقاتلة . يسمى : شجاعة ، ويضاده الجبن ، وإن كان في كظم الغيظ والغضب يسمى : حلاً ، ويضاده التزق ، وإن كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة سمي : سعة الصدر ، ويضاده الضجر والتدم وضيق الصدر وإن كان في إخفاء كلام يسمى : كتمان النفس ويسمى صاحبه : كتوما ، وإن كان عن فضول العيش سمي زهداً ، ويضاده الحرص وإن كان على قدر يسير من المال سمي بالقناعة ويضاده الشره وقد جمع الله تعالى أقسام ذلك وسمى الكل صبراً فقال (الصابرين في البأساء) أى للمصيبة (والضراء) أى الفقر (وحين البأس) أى المحاربة (وأولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) قال الفقهاء رحمه الله ليس الصبر أن لا يبعد الإنسان ألم المكروه ولأن لا يكره ذلك لأن ذلك غير ممكن ، إنما الصبر هو حمل النفس على ترك إظهار الجزع ، فإذا كظم الحزن وكف النفس عن إبراز آفائه كان صاحبه صابراً ، وإن ظهر دمع عين أو تغير لون ، قال عليه السلام « الصبر عند الصدمة الأولى » وهو كذلك ، لأن من ظهر منه في الابتداء ما لا يبعد منه من الصابرين ثم صبر ، فذلك يسمى سلوا وهو مما لا بد منه قال الحسن : لو كلف الناس إدامة الجزع لم يقدروا عليه والله أعلم .

(المسألة الرابعة) في فضيلة الصبر قد وصف الله تعالى الصابرين بأوصاف وذكر الصبر في القرآن في نيف وسبعين موضعاً وأضاف أكثر الخيرات إليه فقال (وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا) وقال (وتمت كلمة ربك الحسنى على نبي إسرائيل بما صبروا) وقال (وليجزين الذين صبروا أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون) وقال (أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا) وقال (إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب) فما من طاعة إلا وأجرها مقدراً إلا الصبر ، ولا أجل كرون الصوم من الصبر قال تعالى « الصوم في » فأضافه إلى نفسه ، ووعد الصابرين بأنه معهم فقال (واصبروا إن الله مع الصابرين) وعلق النصرة على الصبر فقال (بل إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة) وجمع للصابرين أموراً لم يجمعها لنغيرم فقال (أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون) . وأما الأخبار فقال عليه الصلاة والسلام « الصبر نصف الإيمان » وتقريره أن الإيمان لا يتم إلا بعد ترك ما لا يبنى من الأقوال والأعمال والمقائد ، وبحصول ما يبنى ، فالاستمرار على ترك ما لا يبنى هو الصبر وهو للنصف الآخر ، فلي مقتضى هذا الكلام يجب أن يكون الإيمان كله صبراً إلا إن ترك ما لا يبنى وفعل



الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿١٥٦﴾  
أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ ﴿١٥٧﴾

ما ينبغي قد يكون مطابقاً للشبهة، فلا يحتاج فيه إلى الصبر، وقد يكون مخالفاً للشبهة فيحتاج فيه إلى الصبر، فلا جرم جعل الصبر نصف الإيمان، وقال عليه السلام «من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن أعطى حظه منهما لم يبال ما فاته من قيام الليل وصيام النهار» وقال عليه السلام «الإيمان هو الصبر» وهذا شبه قوله عليه السلام «الحج عروة».

(المسألة الخامسة) في بيان أن الصبر أفضل أم الشكر؟ قال الشيخ الغزالي رحمه الله: دلالة الأخبار على فضيلة الصبر أشد قال عليه السلام «من أفضل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر» وقال «يؤتى بأشكر أهل الأرض فيجزى به الله جزاء الشاكرين، ويؤتى بأصبر أهل الأرض فيقال له: أرضى أن نجزى بك كما جزينا هذا الشاكر؟ فيقول: نعم يارب فيقول الله تعالى: لقد أعلمت عليك لشكرت، وإيتيتك نصبرت، لأضعف لك الأجر فيعطى أضعاف جزاء الشاكرين» وأما قوله عليه السلام «الطاعم الصابر بمنزلة الصائم الصابر» فهو دليل على فضل الصبر، لأن هذا إنما يذكر في معرض البالغة، وهي لا تحصل إلا إذا كان المشبه به أعظم درجة من المشبه كقوله عليه السلام «شارب الخمر كعابد الوثن» وأيضاً روى أن سليمان عليه السلام يدخل الجنة بعد الأنبياء بأربعين خريفاً لمكان ملكه، وآخر الصحابة دخولاً الجنة عبد الرحمن بن عوف لمكان غناه، وفي الخبر أبواب الجنة كلها مصراعان إلا باب الصبر فانه مصراع واحد وأول من يدخله أهل البلاد وأمامهم أبواب عليه السلام.

(المسألة السادسة) دللت هذه الآية على أمور (أحدها) أن هذه المحن لا يجب أن تكون عقوبات لأنه تعالى وعد بها المؤمنين من الرسول وأصحابه (وثانيها) أن هذه المحن إذا قارنها الصبر أفاضت درجة عالية في الدين (وثالثها) أن كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الأمراض وغيرها إلى شيء آخر، وخلاف قول المتجمعين الذين ينسبون إلى سعادة الكواكب ونحو سببها (ورابعها) أنها تدل على أن الغذاء لا يفيد الشبع، وشرب الماء لا يفيد الرى بل كل ذلك يحصل بما أجرى الله المادة به عند هذه الأسباب، لأن قوله (ولنبولنكم) صريح في إضافة هذه الأمور إلى الله تعالى وقول من قال: إنه تعالى لما خلق أسبابها صرح منه بهذا القول ضعيف لأنه مجاز والعدول إلى المجاز لا يمكن إلا بعد تعذر الحقيقة.

قوله تعالى (الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون، أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون).

اعلم أنه تعالى لما قال ( وبشر الصابرين ) بين في هذه الآية أن الإنسان كيف يكون صابراً ، وأن تلك البشارة كيف هي ؟ ثم في الآية مسائل :

( المسألة الأولى ) اعلم أن هذه المصائب قد تكون من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل العبد ، أما الحرف الذي يكون من الله فمثل الحرف من النرق والحرق والصاعقة وغيرها ، والذي من فعل العبد ، فهو أن العرب كانوا مجتمعين على عداوة النبي صلى الله عليه وسلم ، وأما الجوع فلاجل الفقر ، وقد يكون الفقر من الله بأن ي تلف أموالهم ، وقد يكون من العبد بأن يطلبوا عليه فيتلفوه ، وقصص الأموال من الله تعالى إنما يكون بالجوائح التي تصيب الأموال والغرات ، ومن المدو إنما يكون لأن القوم لاشتغالهم لا يتفرغون لمارة الأراضى ، ونقص الأنفس من الله بالإماتة ومن العباد بالقتل .

( المسألة الثانية ) قال القاضي : إنه تعالى لم يصف هذه المصيبة إلى نفسه بل حم وقال ( الذين إذا أصابتهم مصيبة ) فالظاهر أنه يدخل تحتها كل مضرة يتألمها من قبل الله تعالى ، ويتألمها من قبل العباد ، لأن في الوجين جميعاً عليه تكليف ، وإن عدل عنه إلى خلافه كان تاركاً لتسلك بأدائه فالذي يتألمه من قبله تعالى يجب أن يعتقد فيه أنه حكمة وصواب وعدل وخير وصلاح وأن الواجب عليه الرضا به وترك الجزع وكل ذلك داخل تحت قوله ( إنا لله ) لأن في إقرارهم بالعبودية تقوى بعض الأمور إليه والرضا بقضائه فيما يتلهم به ، لأنه لا يقضى إلا بالحق كما قال تعالى ( والله يقضى بالحق ) والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء ) أما إذا نزلت به المصيبة من غيره فتكليفه أن يرجع إلى الله تعالى في الاتصاف منه وأن يكظم غيظه وخصبه فلا يتمدى إلى ما لا يصلح له من شفاء غيظه ، ويدخل أيضاً تحت قوله ( إنا لله ) لأنه الذي ألزمه سلوك هذه الطريقة حتى لا يجاوز أمره كأنه يقول في الأول ، إنا لله يدبر فينا كيف يشاء ، وفي الثاني يقول : إنا لله ينتصف لنا كيف يشاء .

( المسألة الثالثة ) أمال الكسائي في بعض الروايات من ( إنا ) ولام ( لله ) والباقيون بالتفعيم وإنما جازت الإمالة في هذه الألف للكسرة مع كثرة الاستعمال ، حتى صارت بمنزلة الكلمة الواحدة ، قال الفراء والكسائي : لا يجوز إمالة ( إنا ) مع غير اسم الله تعالى ، وإنما وجب ذلك لأن الأصل في الحروف وما جرى مجراها امتناع الإمالة وكذلك لا يجوز إمالة ( حتى ) و ( لكن ) .

أما قوله ( إنا لله وإنا إليه راجعون ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قال أبو بكر الوراق ( إنا لله ) إقرار منّا بالملك ( وإنا إليه راجعون ) إقرار على أنفسنا بالهلاك ، واعلم أن الرجوع إليه ليس عبارة عن الانتقال إلى مكان أو جهة ، فإن ذلك على الله محال ، بل المراد أنه بصير إلي حيث لا يملك الحكم فيه سواء ، وذلك هو الدار الآخرة ، لأن عند ذلك لا يملك لم أحد تقوماً ولا ضراً ، وما داموا في الدنيا قد يملك غير الله فنعهم وضرم بحسب الظاهر ، لجلل الله تعالى هذا رجوعاً إليه تعالى ، كما يقال : إن الملك والبرلة يرجع إليه

لا بمعنى الانتقال بل بمعنى القدرة وترك المنازعة .

( المسألة الثانية ) هذا يدل على أن ذلك إقرار باليأس والنشور ، والاعتراف بأنه سبحانه سيجازي الصابرين على قدر استحقاقهم ، ولا يضيع عنده أجر المحسنين .

( المسألة الثالثة ) قوله ( إنا لله ) يدل على كونه راضياً بكل ما نزل به في الحال من أنواع البلاء وفوله ( وإنا إليه راجعون ) يدل على كونه في الحال راضياً بكل ما سينزل به بعد ذلك ، من إثباته على ما كان منه ، ومن تفويض الأمر إليه على ما نزل به ، ومن الإتيان بمن ظله ، فيكون مذكلاً نفسه ، راضياً بما وعده الله به من الأجر في الآخرة .

( المسألة الرابعة ) الأخبار في هذا الباب كثيرة ( أحدها ) عن أنبي صلى الله عليه وسلم « من استرجع عند مصيبتة : جبر الله مصيبتة ، وأحسن عقابه ، وجعل له خلفاً صالحاً يرضاه » ( وثانيها ) روى أنه طي . سراج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « إنا لله وإنا إليه راجعون » فقيل أمصية هي ؟ قال : نعم كل شيء يؤذي المؤمن فهو له مصيبة ( وثالثها ) قالت أم سلمة : حدثني أبو سلمة أنه عليه الصلاة والسلام قال « ما من مسلم يضاب مصيبة فيفرج إلى ما أمر الله به من قوله ( إنا لله وإنا إليه راجعون ) اللهم عندك احتسبت مصيبتى فأجرتني فيها وعوضني خيراً منها إلا أجزه الله عليها وعرضه خيراً منها » قالت فلما توفي أبو سلمة ذكرت هذا الحديث وقلت هذا القول فمضى الله تعالى عمداً عليه الصلاة والسلام ( ورابعها ) قال ابن عباس : أخبر الله أن المؤمن إذا سلم لأمر الله تعالى ورجع واسترجع عند مصيبتة كتب الله تعالى له ثلاث خصال : الصلاة من الله ، والرحمة وتحقيق سبيل الهدى ( وخامسها ) عن عمر رضي الله عنه قال : نعم المدلان وهما ( أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ) ونعمت العلاوة وهي قوله ( وأولئك هم المهتدون ) وقال ابن مسعود : لأن آخر من السماء أحب إلى من أن أقول لنسئ قضاء الله تعالى : ليت لم يكن .

أما قوله ( أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ) فاعلم أن الصلاة من الله هي : الثناء والمدح والتعظيم ، وأما رحمة فهي : النعم التي أنزلها به عاجلاً ثم أجلاً .

وأما قوله ( وأولئك هم المهتدون ) ففيه وجوه ( أحدها ) أنهم المهتدون لهذه الطريقة الموصلة بصاحبها إلى كل خير ( وثانيها ) المهتدون إلى الجنة ، الفائزون بالثواب ( وثالثها ) المهتدون لسائر ما لوهم ، والأقرب فيه ما يصير داخل في الوعد حتى يكون عطفه على ما ذكره من الصلوات والرحمة صحيحاً ، ولا يكون كذلك إلا والمراد به أنهم الفائزون بالثواب والجنة ، والطريق إليها لأن كل ذلك داخل في الاعتناء ، وإن كان لا يمتنع أن يراد بذلك أنهم المتأدبون بأدابه المتسكون بما أؤمر وأمر ، قال أبو بكر الرازي : اشتملت الآية على حكيتين : فرض وفعل ، أما الفرض فهو التسليم لأمر الله تعالى ، والرضا بقضائه ، والصبر على أداء فرائضه ، لا يصرف عنها مصائب الدنيا وأما الفعل فإظهاراً لقول ( إنا لله وإنا إليه راجعون ) فإن في إظهاره فوائد جزية منها أن غيره يقتدى

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٥٨﴾

به إذا سمعه ، ومنها غيظ الكفار وعليهم مجده واجتهاده في دين الله والاثبات عليه وعلى طاعته ، وحكى عن داود الطائي قال : الزهد في الدنيا أن لا يحب البقاء فيها ، وأفضل الأعمال الرضا عن الله ولا يبغي السلم أن يحزن لأنه يعلم أن لكل مصيبه ثوابا .

ولنختم تفسير هذه الآية ببيان الرضا بالقضاء فنقول : العبد إنما يصير راضياً بقضاء الله تعالى بطريقتين : إما بطريق التصرف ، أو بطريق الجذب ، أما طريق التصرف فن وجهه ( أحدها ) أنه حتى مال قلبه إلى شيء والتفت خاطره إلى شيء جعل ذلك الشيء منفذاً للآفات بحيث لا ينصرف وجه القلب عن عالم الحدوث إلى جانب القدس فإن آدم عليه السلام لما تعلق قلبه بالجنة جعلها عنة عليه حتى زالت الجنة فبقى آدم مع ذكر الله ، ولما استأنس يعقوب يوسف عليهما السلام أوقع الفراق بينهما حتى بقى يعقوب مع ذكر الحق ، ولما طمع محمد عليه السلام من أهل مكة في النصر والإعانة صاروا من أشد الناس عليه حتى قال « ما أودى نبي مثل ما أوديت » ( وثانيها ) أن لا يجعل ذلك الشيء بلاداً ولكن يرفعه من البين حتى لا يبقى لا البلاء ولا الرحمة بحيث لا يرجع العبد إلى الله تعالى ( وثالثها ) أن العبد متى توقع من جانب شيئاً أخطأه الله تعالى بلا واسطة خيراً من مترقه فيستحي العبد فيرجع إلى باب رحمة الله .

وأما طريق الجذب فهو كما قال عليه السلام « جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين » ومن جذبه الحق إلى نفسه صار مغلوباً لأن الحق غالب لا مغلوب ، وصفه الرب الربوبية ، وصفه العبد العبودية ، والربوبية غالبية على العبودية لا بالعند ، وصفه الحق حقيقة ، وصفه العبد مجاز ، والحقيقة غالبية على المجاز لا بالعند ، والغالب يقرب المذلوب من صفة إلى صفة تليق به ، والعبد إذا دخل على السلطان المهيب نسي نفسه وصار بكل قلبه وفكره وجهه مقبلاً عليه ومشتغلاً به وغافلاً عن غيره ، فكيف بمن لحظ نصرة حضرة السلطان الذي كل من عداه حقير بالنسبة إليه ، فيصير العبد هنالك كالغافل عن نفسه وعن حظوظ نفسه فيصير هنالك راضياً بأفضية الحق سبحانه وتعالى وأحكامه من غير أن يبقى في طاعته شبه المنازعة .

قوله تعالى ( إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ومن تطوع خيراً فإن الله شاكراً عليم ) وفي الآية مسائل :

( المسألة الأولى ) اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجوه ( أحدها ) أن الله تعالى حين أنه إنما حوّل القبلة إلى الكعبة ليتم إنعامه على محمد صلى الله عليه وسلم وأمه وإحياء شرائع إبراهيم

ودينه على ما قال ( ولائم نعمتي عليكم ) وكان السعي بين الصفا والمروة من شعائر إبراهيم على ما ذكر في قصة بناء الكعبة وسمى هاجر بين الجبلين فلما كان الأمر كذلك ذكر الله تعالى هذا الحكم عقيب تلك الآية ( وثانيها ) أنه تعالى لما قال ( ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ) إلى قوله ( وبشر الصابرين ) قال ( إن الصفا والمروة من شعائر الله ) وإنما جعلهما كذلك لانهما من آثار هاجر وإسماعيل مما جرى عليهما من البلوى واستدلوا بذلك على أن من صبر على البلوى لابد وأن يصل إلى أعظم الدرجات وأعلى المقامات ( وثالثها ) أن أقسام تكليف الله تعالى ثلاثة ( أحدها ) ما يحكم العقل بحسنه في أول الأمر فذكر هذا القسم أولاً وهو قوله ( أذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون ) فان كل عاقل يعلم أن ذكر النعم بالمدح والثناء والمواظبة على شكره أمر مستحسن في العقول ( وثانيها ) ما يحكم العقل بقبحه في أول الأمر إلا أنه بسبب ورود الشرع به يسلم حسنه ، وذلك مثل إزال الآلام والفقر والحن فان ذلك كالمستحب في العقول لأن الله تعالى لا ينفع به ويتألم البعد منه فكان ذلك كالمستحب إلا أن الشرع لما ورد به وبين الحكمة فيه ، وهي الابتلاء والامتحان على ما قال ( ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ) لحيث يتقيد المسلم حسنه وكونه حكمة وصواباً ( وثالثها ) الأمر الذي لا يهتدى لا إلى حسنه ولا إلى قبحه ، بل يراه كالمبتلى الخالي عن النعمة والمضرة وهو مثل أفعال الحج من السعي بين الصفا والمروة ، فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الأولين ليكون قد نبه على جميع أقسام تكليفه وذاكراً لكلها على سبيل الاستيفاء والاستقصاء والله أعلم .

( المسألة الثانية ) اعلم أن الصفا والمروة هذان الجبلان المخصوصان إلا أن الناس تكلموا في أصل اشتقاقهما قال القفال رحمه الله : قيل إن الصفا واحد ويجمع على صف وأصفاً كما يقال عصا وهصى ، ورخا وأرخا . قال الراجز :

كأن متنبه من التقي موافق الطير من الصفي

وقد يكون بمعنى جمع واحدة صفاة قال جرير :

إنا إذا قرع المدر صفاتنا لا قوا لنا حجراً أصم صلودا

وفي كتاب الخليل : الصفا الحجر الضخم الصلب الأملس ، وإذا نمتوا الصخرة قالوا أصفاة صفواً ، وإذا ذكروا قالوا : صفا صفوان ، لجمال الصفا والصفاء كانهما في معنى واحد وقال المبرد الصفا كل حجر لا يخالطه غيره من طين أو تراب متصل به ، واشتقاقه من صفا يصفوا إذا خلص وأما المروة فقال الخليل : من الحجارة ما كان أبيض أملس صلباً شديد الصلابة ، وقاله غيره : هو الحجارة الصغيرة يجمع في القليل مروات وفي الكثير مرو قال أبو ذؤيب :

حتى كاتى للحوادث مروة بصفا المفاعر كل يوم يقرع

وأما ( شعائر الله ) فهي أعلام طاعته ، وكل شيء جميل علما من أعلام طاعة الله فهو من شعائر

الله ، قال الله تعالى ( والذين جعلناهم لكم من شعائر الله ) أى علامة للقرية ، وقال ( ذلك ومن يعظم شعائر الله ) وشعائر الحج : معالم نسككم ومنه المفسر الحرام ، ومنه إشعار السنام : وهو أن يعلم بالمدينة فيكون ذلك علما على إجماع صاحبها ، وعلى أنه قد جعله هديا لبيت الله ، ومنه الشعائر في الحرب ، وهو العلامة التي يتبين بها إحدى الفتنين من الأخرى والشعائر جمع شعيرة ، وهو مأخوذ من الإشعار الذي هو الإعلام ومنه قولك : شعرت بكذا أى علمت .

( المسألة الثالثة ) الشعائر إما أن تعملها على العبادات أو على النسك ، أو نعملها على مواضع العبادات والنسك ، فإن قلنا بالأول حصل في الكلام حذف ، لأن نفس الجبلين لا يصح وصفهما بأنهما دين ونسك فالمراد به أن الطواف بينهما والسمى من دين الله تعالى ، وإن قلنا بالثاني استقام ظاهر الكلام ، لأن هذين الجبلين يمكن أن يكونا موضعين للعبادات والمناسك وكيف كان فالسمى بين هذين الجبلين من شعائر الله ومن أعلام دينه وقد شرعه الله تعالى لأمة محمد صلى الله عليه وسلم ولإبراهيم عليه السلام قبل ذلك ، وهو من المناسك الذي حكي الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام أنه قال ( وأرأنا مناسكنا ) وأعلم أن السمي ليس عبادة تامة في نفسه بل إنما يصير عبادة إذا صار بعضنا من أبعاض الحج فلهذا السرى بين الله تعالى الموضع الذي فيه يصير السمي عبادة فقال ( فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ) .

( المسألة الرابعة ) الحكمة في شرع هذا السمي الحكاية المشهورة وهي أن هاجر أم إسماعيل حين ضاق بها الأمر في عطشها وعطش ابنها إسماعيل عليه السلام أغاثها الله تعالى بالماء الذي أنبئه لها ولائها من زمزم حتى يعلم الخلق أنه سبحانه وإن كان لا يتنزل أولياءه في دار الدنيا من أنواع المحن إلا أن فرجه قريب من دعاء فانه غياث المستغيثين ، فانظر إلى حال هاجر وإسماعيل كيف أغاثهما وأجاب دعاهما ، ثم جعل أنما لها طاعة لجميع المكلفين إلى يوم القيامة ، وآثارها قدرة للخلاق أجمعين ليعلم أن الله لا يضيع أجر المحسنين ، وكل ذلك لتحقيق لما أخبر به قبل ذلك من أنه يتنزل عباده بشيء من الخوف والجوع وقهر من الأموال والأفئس والثروات إلا أن من صبر على ذلك نال السعادة في الدارين وقاز بالمقصد الأقصى في المنزلين .

( المسألة الخامسة ) ذكر القفال في لفظ الحج أقوالا ( الأول ) الحج في اللغة كثرة الاختلاف إلى شيء والتوجه إليه فمن زار البيت للحج فانه يأتيه أولا ليعرفه ثم يعود إليه للطواف ثم ينصرف إلى منى ثم يعود إليه لطواف الزيارة ثم يعود إليه لطواف الصدر ( الثاني ) قال قطرب الحج الخلق يقال : أحجج شعيتك ، وذلك أن يقطع الشعر من نواحي الشجة ليدخل المحجاج في الشجة ، فيكون المعنى : حج فلان أى حلق ، قال القفال وهذا محتمل لقوله تعالى ( لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين ) أى حجاجا ومحاربا فبصر عن ذلك بالخلق فلا يبعد أن يكون الحج مسمى بهذا الاسم لمعنى الخلق ( الثالث ) قال قوم الحج القصد ، يقال : رجل محجوج ، ومكان

مجموع إذا كان مقصوداً ، ومن ذلك حجة الطريق ، فكان البيت لما كان مقصوداً بهذا النوع من العبادة سمي ذلك الفعل حجاً ، قال القفال : والقول الأول أشبه بالصواب لأن قولهم رجل حجج إنما هو فيمن يختلف إليه مرة بعد أخرى ، وكذلك حجة الطريق هو الذي كثر السير إليه .

وأما العمرة فقال أهل اللغة : الاعتبار هو القصد والزيارة ، قال الاعشى :

وجاشت النفس لما جاء جمعهم وراكب جاء من تليف معتمر

وقال قطرب : العمرة في كلام عبد القيس : المسجد ، والبيعة ، والكنيسة ، قال القفال : ولا شبهة في العمرة إذا أضيفت إلى البيت أن تكون بمعنى الزيارة لأن المعتمر يطوف بالبيت والصفا والمروة ، ثم ينصرف كالزائر ، وأما الجناح فهو من قولهم : جنح إلى كذا أى مال إليه ، قال الله تعالى ( وإن جنحوا للسلم فاجنح لها ) وجنحت السفينة إذا لزمت الماء فلم تمض ، وجنح الرجل في الشيء يعله بيده إذا مال إليه بصدده وقيل للأضلاع : جوانح لاجتماعها ، وجنح الطائر من هذا ، لأنه يميل في أحد شقيه ولا يطير على مستوى خلقته ثبت أن أصله من الميل ، ثم من الناس من قال إنه بقي في عرف القرآن كذلك أيضاً فعنى : لا جناح عليه أيما ذكر في القرآن : لا يميل لأحد عليه بمطالبة شيء من الأشياء ، ومنهم من قال : بل هو مختص بالميل إلى الباطل وإلى ما يأم به . وقوله ( أن يطوف بهما ) أى يطوف فأدغمت التاء في الطاء كما قال ( يا أيها المدثر ، يا أيها المزمل ) أى المتدثر والمتزمل ، ويقال : طاف وأطاف بمعنى واحد .

( المسألة السادسة ) ظاهر قوله تعالى ( لا جناح عليه ) أنه لا إثم عليه ، وإلذى يصدق عليه أنه لا إثم في فعله يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح ، ثم يمتاز كل واحد من هذه الثلاثة عن الآخر بقيد زائد ، فاذن ظاهر هذه الآية لا يدل على أن السعى بين الصفا والمروة واجب ، أو ليس بواجب ، لأن اللفظ الدال على التقدير المشترك بين الأقسام لا دلالة فيه البتة على خصوصية من الرجوع إلى دليل آخر ، إذا عرفت هذا فنقول : مذهب الشافعي رحمه الله أن هذا السعى ركن ، ولا يقوم الدم مقامه ، ويحد أى حنيفة رحمه الله أنه ليس بركن ، ويقوم الدم مقامه ، وروى عن ابن الزبير ومجاهد وعطاء ، أن من تركه فلا شيء عليه ، حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه ( أحدها ) ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله كتب عليكم السعى فاسعوا » فإن قيل : هذا الحديث متروك الظاهر ، لأنه يقتضى وجوب السعى وهو العدو ، ذلك غير واجب قلنا : لا نسلم أن السعى عبارة عن العدو بدليل قوله ( فاسعوا إلى ذكر الله ) والعدو فيه غير واجب ، وقال الله تعالى ( وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ) وليس المراد منه العدو ، بل الجهد والاجتهاد في القصد والنية ، سلنا أنه يدل على العدو ، ولكن العدو مشتمل على صفة ترك العمل به في حق هذه الصفة ، فيبقى أصل المشي واجبا ( وثانيها ) ما ثبت أنه عليه السلام سعى لما دنا من الصفا في حجته ، وقال « إن الصفا والمروة من شئنا الله ابتدأنا بما بدأ الله به » فبدأ بالصفا ففرق عليه حتى رأى

البيت ، وإذا ثبت أنه عليه السلام سعى وجب أن يجب علينا السعي للقرآن والخير ، أما القرآن : فقوله تعالى ( واتبعوه ) وقوله ( قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني ) وقوله ( لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ) وأما الخبر فقوله عليه السلام « غدا على مناسككم » والأمر للوجوب ، ( وثالثها ) أنه أشواط شرعية في بقعة من بقاع الحرم ، أو يؤتى به في إحرام كامل فكان جنسها ركنا للطواف الزيارة ، ولا يلزم طواف الصدر لأن الكلام للجنس لوجوبه مرة ، واحتج أبو حنيفة رضي الله عنه بوجوب ( أحدهما ) هذه الآية وهي قوله ( فلا جناح عليه أن يطوف بهما ) وهذا لا يقال في الواجبات ، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله ( ومن تطوع خيراً ) فيبين أنه تطوع وليس بواجب ( وثانيها ) قوله « الحج عرة » ومن أدراك عرفة فقد تم حجه ، وهذا يقتضي التمام من جميع الوجوه ترك العمل به في بعض الأشياء ، فيبقى معمولا به في السعي والجواب عن الأول من وجوه ( الأول ) ما بينا أن قوله ( فلا جناح عليه ) ليس فيه إلا أنه لا إثم على فاعله ، وهذا القدر المشترك بين الواجب وغيره ، فلا يكون فيه دلالة على نفي الوجوب والذي يحقق ذلك قوله تعالى ( فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم ) والقصر عند أبي حنيفة واجب ، مع أنه قال فيه ( فلا جناح عليه ) فكذا هنا ( الثاني ) أنه رفع الجناح عن الطواف بهما لا عن الطواف بينهما ، وعندنا الأول غير واجب ، وإنما الثاني هو الواجب ( الثالث ) قال ابن عباس : كان على الصفا ظنهم وعلى المروة صنم وكان أهل الجاهلية يطوفون بهما ويتمسحون بهما فلما جاء الإسلام كره المسلمون الطواف بينهما لأجل الصنمين فأنزله تعالى هذه الآية ، إذا عرفت هذا فنقول انصرف الإباحة إلى وجود الصنمين حال الطواف لا إلى نفس الطواف كما لو كان في الثوب نجاسة يسيرة جندكم ، أو دم البراغيث عندنا ، فقيل : لا جناح عليك أن تصل فيه ، فإن رفع الجناح ينصرف إلى مكان النجاسة لا إلى نفس الصلاة ( الرابع ) زوى عن عروة أنه قال لعائشة إنى أرى أن لا حرج على من أن لا أطوف بهما ، فقالت : بش ما قلت لو كان كذلك لقال : أن لا يطوف بهما ، ثم حكى ما تقدم من الصنمين ، وتفسير عائشة راجع على تفسير التابعين ، فإن قالوا قرأ ابن مسعود ( فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما ) واللفظ أيضاً محتمل له كقوله ( بين الله لكم أن تضلوا ) أى أن لا تضلوا ، وكقوله تعالى ( أن تقولوا يوم القيامة ) مناه : أن لا تقولوا ، قلنا : القراءة الضائعة لا يمكن اعتبارها في القرآن لأن تصحيحها يقدح في كون القرآن متواترا ( الخامس ) كما أن قوله ( فلا جناح عليه ) لا يطلق على الواجب ، فكذلك لا يطلق على المندوب ، ولا شك في أن السعي مندوب ، فقد صارت الآية متروكة العمل بظاهرها .

وأما التمسك بقوله ( فمن تطوع خيراً ) فضعيف ، لأن هذا لا يقتضى أن يكون المراد من هذا التطوع هو الطواف المذكور أولا ، بل يجوز أن يكون المقصود منه شيئا آخر قال الله تعالى ( وعلى الذين ينطقون ندية غمام مسكين ) ثم قال ( فمن تطوع خيراً فهو خير له ) فأوجب عليهم



الطعام ، ثم ندهب إلى التطوع بالخير فكان المعنى : فمن تطوع وزاد على طعام مسكين كان خيراً ، فكذلك هنا يحتمل أن يكون هذا التطوع مصروفاً إلى شيء آخر وهو من وجوب (أحدهما) أنه يريد في الطواف يطوف أكثر من الطواف الواجب مثل أن يطوف ثمانية أو أكثر (الثاني) أن يتطوع بعد حج الفرض وعمرته بالحج والعمرة مرة أخرى حتى طاف بالصفاء والمروة تطوعاً وأما الحديث الذي تمسكوا به فنقول : ذلك الحديث عام وحديثنا خاص والخاص مقدم على العام والله أعلم .

أما قوله تعالى ( ومن تطوع خيراً ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قراءة حمزة وعاصم والكسافي ( يطوع ) بالياء . وجزم العين ، وتقديره : يتطوع ، إلا أن التاء أدغمت في طاء لتقاربهما ، وهذا أحسن لأن المعنى على الاستقبال والشرط والجواز الأحسن فهما الاستقبال ، وإن كان يجوز أن يقال من أتاني أكرمه فيوقع المساعي مرفوع المستقبل في الجواز ، إلا أن اللفظ إذا كان يوافق المعنى كان أحسن ، وأما الباقون من القراء فقرأوا ( تطوع ) على وزن فاعل ماضياً وهذه القراءة تحتمل أمرين (أحدهما) أن يكون موضع (تطوع) جزماً (الثاني) أن لا يجعل ( من ) للجزاء ، ولكن يكون بمنزلة ( الذي ) ويكون مبتدأ والفاء مع ما بعدها في موضع رفع لكونها خبر المبتدأ الموصول والمعنى فيه معنى مبتدأ الخبر ، إلا أن هذه القراءة إذا دخلت في خبر الموصول أو النكرة الموصولة ، فأدلت أن الثاني إنما وجب لوجوب الأول كقوله ( وما يكمن من نعمة فمن الله ) فما مبتدأ موصول ، والفاء مع ما بعدها خبر له ، ونظيره قوله ( الذين ينفقون أموالهم ) إلى قوله ( فلهم أجرهم ) وقوله ( إن الذين تشترى المؤمنين ) إلى قوله ( فلهم عذاب جهنم ) وقوله ( ومن عاد فينتقم الله منه ) وقوله ( ومن كفر فأثمتهم قليلاً ) وقوله ( من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ) وقوله ( ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ) ونذكر هذه المسألة إن شاء الله عند قوله ( الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرراً وعلانية ) .

( المسألة الثانية ) قال أبو مسلم ( تطوع ) فعمل من الطاعة وسواء قول القائل : طاع وتطوع ، كما يقال : حال وتحول وقالوا تقول وطاف وتطوف وتعمل بمعنى فعل كثيراً ، والطوع هو الاتقياد والطوع ما ترضى به من ذات نفسك عما لا يجب عليك .

( المسألة الثالثة ) الذين قالوا : السعى واجب ، فسروا هذا التطوع بالسعى الزائد على قدر الواجب ومنهم من فسره بالسعى في الحجة الثانية التي هي غير واجبة وقال الحسن : المراد منه جميع الطاعات وهذا أولى لأنه أوفق لعموم اللفظ .

أما قوله تعالى ( فإن الله شاكر عليم ) فاعلم أن الشاكر في اللغة هو المظهر للانعام عليه ، وذلك في حق الله تعالى عمال ، فالشاكر في حقه تعالى مجاز ، ومنه المجازي على الطاعة : وإنما سمي المجازاة على الطاعة شكراً لوجوه (الأول) أن اللفظ خرج مخرج التلطف للعباد بمبالغة في الإحسان

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ  
لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ﴿١٥٩﴾

إليهم ، كما قال تعالى ( من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً ) وهو تعالى لا يستقرض من عوض ، ولكنه تلطّف في الاستدعاء كأنه قيل : من ذا الذي يعمل حمل المقرض بأن يقدم فيأخذ أضعاف ما قدم ( الثاني ) أن العسكر لما كان مقابل الانعام أو الجزاء عليه سعى كل ما كان جزاء شكراً على سبيل التشبيه ( الثالث ) كأنه يقول : أنا وإن كنت غنياً عن طاعتك إلا أني أجعل لها من المرقع بحيث لو صح على أن انتفع بها لما ازداد وقته على ما حصل وبالجملة فالقصود بيان أن طاعة العبد مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول في أقصى الدرجات .

وأما قوله ( عليم ) فالعلم أنه يعلم قدر الجزاء فلا يخس المستحق خفه لأنه تعالى عالم بقدره وعالم بما يريد عليه من التفضل ، وهو اليق بالسلام ليكون لقوله تعالى ( عليم ) تعلق بشأكر ويحتمل أنه يريد أنه عليم بما يأتي العبد فيقوم بحقه من العبادة والإخلاص وما يفعله لأجل هذا الحد ، وذلك ترغيب في أداء ما يجب على شروطه ، وتحذير من خلاف ذلك .

قوله تعالى ( إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ) وفي مسائل :

( المسألة الأولى ) في قوله ( إن الذين يكتُمون ) قولان ( أحدهما ) أنه كلام مستأنف يتناول كل من كتم شيئاً من الدين ( والثاني ) أنه ليس يجري على ظاهره في العموم ثم من هؤلاء من زعم أنه في اليهود خاصة قال ابن عباس إن جماعة من الأنصار سألوا نفعاً من اليهود عما في التوراة من صفات النبي عليه الصلاة والسلام ، ومن الأحكام فكتموا فزلت الآية وقيل : نزلت في أهل الكتاب من اليهود والنصارى عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة والربيع والسدي والأصم . والاول أقرب إلى الصواب لوجه ( أحدهما ) أن اللفظ عام والعارض الموجود ، وهو نزوله عند سبب معين لا يقتضي الخصوص على ما ثبت في أصول الفقه أن العموم بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ( وثانيها ) أنه ثبت أيضاً في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم لا سيما إذا كان الوصف مناسباً للحكم ، ولا شك أن كتمان الدين يناسب استحقاق اللعن من الله تعالى ، وإذا كان هذا الوصف علة لهذا الحكم وجب هجوم هذا الحكم عند عموم الوصف ( وثالثها ) أن جماعة من الصحابة حملوا هذا اللفظ على العموم ، وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : من زعم أن محمداً عليه الصلاة والسلام كتم شيئاً من الوحي فقد أعظم الفرية على الله والله تعالى يقول : إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى لحملت الآية على العموم ، وعن

أبى هريرة رضى الله عنه قال : لولا آيتان من كتاب الله ما حدثت حديثاً يمد أن قال الناس : أكثر أبو هريرة . وتلا ( إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى ) واحتج من خص الآية بأهل الكتاب ، أن الكتبان لا يصح إلا منهم في شرع نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، فأما القرآن فانه متواتر ، فلا يصح كتماناه ، فلنا : القرآن قبل صيرورته متواتراً يصح كتماناه ، والمجمل من القرآن إذا كان بيانه عند الواحد صح كتماناه وكذا القول فيما يحتاج المكلف إليه من الدلائل العقلية .

( المسألة الثانية ) قال القاضى : الكتبان ترك إظهار الشيء مع الحاجة إليه ، وحصول الداعى إلى إظهاره لأنه متى لم يكن كذلك لا يمد كتماناً ، فلما كان ما أنزله الله من البينات والهدى من أشد ما يحتاج إليه في الدين ، وصف من عليه ولم يظهره بالكتبان ، كما يوصف أحدنا في أمور الدنيا بالكتبان ، إذا كانت عما تقوى الدواعى على إظهارها ، وعلى هذا الوجه يمدح من يقدر على كتمان السر ، لأن الكتبان عما يشق على النفس .

( المسألة الثالثة ) هذه الآية تدل على أن ما يتصل بالدين ويحتاج إليه المكلف لا يجوز أن يكتُم ومن كتمه فقد عظمت خطيئته ، ونظيره هذه الآية قوله تعالى ( وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه ) وقريب منهما قوله تعالى ( إن الذين يكتُمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلاً ) فبهذه الآية كلها موجهة لإظهار علوم الدين تنبيهاً للناس وزاجرة عن كتمانها ، ونظيرها في بيان العلم وإن لم يكن فيها ذكر الوعيد لكاتمته قوله تعالى ( فلا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ) وروى حجاج عن عطاء عن أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من كتم علماً ينله جاء يوم القيامة ملجأ بلجأ من نار .

أما قوله تعالى ( ما أنزلنا من البينات ) فالمراد كل ما أنزله على الأنبياء كتاباً وحيّاً دون أدلة المقول ، وقوله تعالى ( والهدى ) يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية ، لأننا بينا في تفسير قوله تعالى ( هدى للتقين ) أن الهدى عبارة عن الدلائل فيعم الكل فإن قيل : فقد قال ( والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب ) فساد إلى الوجه الأول قلنا : الأول هو التنزيل والثاني ما يقتضيه التنزيل من الفوائد .

واعلم أن الكتاب لما دل على أن خير الواحد والإجماع والقياس حجة فكل ما يدل عليه أحد هذه الأمور فقد دل عليه الكتاب فكان كتماناه داخل تحت الآية ثبت أنه تعالى توهده على كتمان الدلائل السمعية والعقلية وجمع بين الأمرين في الوعيد ، فبهذه الآية تدل على أن من أمكنه بيان أصول الدين بالدلائل العقلية لمن كان محتاجاً إليها ثم تركها أو كتم شيئاً من أحكام الشرع مع شدة الحاجة إليه فقد لحقه الوعيد العظيم .

( المسألة الرابعة ) هذا الإظهار فرض على الكفاية لا على التبيين وهذا لأنه إذا أظهر البعض

صار بحيث يتمكن كل أحد من الوصول إليه فلم يبق مكتوما ، وإذا خرج عن حد الكتان لم يجب على الباقيين إظهاره مرة أخرى .

( المسألة الخامسة ) من الناس من يحتج بهذه الآيات في قبول خبر الواحد فقال : دلت هذه الآيات على أن إظهار هذه الأحكام واجب ، ولو لم يجب العمل بها لم يكن إظهارها واجبا ونعام التقرير فيه قوله تعالى في آخر الآية ( إلا الذين تابوا وأصلحوا وينورا ) لحكم بوقوع البيان بخبرهم فان قيل : لم لا يجوز أن يكون كل واحد منها عن الكتان ومأمور بالبيان ليكثر المخبرون فيتواتر الخبر ؟

قلنا : هذا غلط لأنهم ما نهوا عن الكتان إلا وهم من يجوز عليهم الكتان ومن جازمهم التراطق على الكتان جاز منهم التراطق على الوضع والاقراء فلا يكون خبرهم موجبا للعلم .

( المسألة السادسة ) احتجوا بهذه الآية على أنه لا يجوز أخذ الاجرة على التعليم لأن الآية لما دلت على وجوب ذلك التعليم كان أخذ الاجرة عليه أخذاً للأجرة على أداء الواجب وأنه غير جائز ويدل عليه أيضاً قوله تعالى ( إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمناً قليلا ) وظاهر ذلك منع أخذ الاجرة على الإظهار وعلى الكتان جميعاً لأن قوله ( ويشترون به ثمناً قليلا ) مانع أخذ البذل عليه من جميع الوجوه .

أما قوله تعالى ( ومن بعد ما بيناه للناس في الكتاب ) قبل في التوراة والإنجيل من صفة محمد صلى الله عليه وسلم ، ومن الأحكام ، وقيل : أراد بالنزل الأول ما في كتب المتقدمين ، والثاني ما في القرآن .

أما قوله تعالى ( أولئك يلعنهم الله ) فاللعة في أصل اللعة هي الإبعاد وفي عرف الشرع الإبعاد من الثواب .

أما قوله تعالى ( ويلعنهم اللاعنون ) فيجب أن يحمل على من لعنة تأثير ، وقد اتفقوا على أن الملائكة والأنبياء والصالحين كذلك فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة ويؤكد قوله تعالى ( إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ) والناس ذكروا وجوهاً آخر ( أحدها ) أن اللاعنين هم دواب الأرض وهو أمها ، فأنها تقول : تمنعنا القطر بمحاصي بني آدم عن مجاهد وعكرمة وإنما قال ( اللاعنون ) ولم يقل اللاعنات لأنه تعالى وصفها بصفة من يعقل لجمعها جمع من يعقل كقوله ( والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين ) ( يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم ) و ( قالوا لجلودهم لم نعذبهم عليها ، وكل في فلك يسبحون ) ( وثانيها ) كل شيء سوى الثقلين الجن والإنس ، فان قيل : كيف يصح اللعن من البهائم والجمادات ؟ قلنا : هي وجهين : ( الأول ) على سبيل المبالغة ، وهو أنها لو كانت عاقلة لكانت تلعنهم ( الثاني ) أنها في الآخرة إذا أعيدت وجعلت من العقلاء فأنها تلعن من فعل ذلك في الدنيا ومات ، عليه ( وثالثها ) أن أهل النار

## إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَيَبْتَغُوا ثَوَابَكُمْ أَنْتُمْ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ١٦٥

يلتمنونهم أيضاً حيث كتموم الدين ، فهو على العموم ( ورأيها ) قال ابن مسعود : إذا تلاه من المتلاعنان وقمت اللذة على المستحق ، فإن لم يكن مستحق رجعت على اليهود الذين كتموا ما أنزل الله سبحانه وتعالى ( وخاسها ) عن ابن عباس : إن لهم لعتين : لعنة الله . ولعنة الخلاق ، قال : وذلك إذا وضع الرجل في قبره فيسأل ، ما دينك ؟ ومن نبيك ؟ ومن ربك ؟ فيقول : ما أدرى فيضرب ضربة يسلمها كل شيء إلا الثقلين الإنس والجن ، فلا يسمع شيء صوته إلا لعنة ، ويقول له الملك : لا دريت ولا تليت ، كذلك كنت في الدنيا ( وسادها ) قال أبو مسلم ( اللاعنون ) هم الذين آمنوا به ، ومعنى اللعن منهم : مباحدة الملعون ومشاقته ومخالفته مع السخط عليه والبراء منه قال القاضي : دللت الآية على أن هذا الكتان من الكبائر لأنه تعالى أوجب فيه اللعن ، ويدل على أن أحداً من الأنبياء لم يكتم ما حل من الرسالة وإلا كان داخل في الآية .

قوله عز وجل ( إلا الذين تابوا وأصلحوا ويتوبوا فأولئك أنوب عليهم وأنا التواب الرحيم ) . اعلم أنه تعالى لما بين عظيم الوعيد في الذين يكتمون ما أنزل الله كان يجوز أن يتوبوا أن الوعيد يلحقهم على كل حال ، فبين تعالى أنهم إذا تابوا تغير حكمهم ، ودخلوا في أهل الرعيد ، وقد ذكرنا أن التوبة عبارة عن التدم على فعل القبيح لا لفرض سواء ، لأن من ترك رد الرديعة ثم تدم عليه لأن الناس ذموه ، أو لأن الحاكم رد شهادته لم يكن تائباً ، وكذلك لو عزم على رد كل رديعة ، والقيام بكل واجب ، لكي تقبل شهادته ، أو يمدح بالثناء عليه لم يكن تائباً ، وهذا معنى الإخلاص في التوبة ثم بين تعالى أنه لا بد له بعد التوبة من إصلاح ما أفسده مثلاً لو أفسد على غيره دينه بإيراد شعبة عليه يلزمه إزالة تلك الشعبة ، ثم بين ثالثاً أنه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الكتان وهو البيان وهو المراد بقوله ( ويتوبوا ) فدللت هذه الآية على أن التوبة لا تنصل لإلحاق كل ما لا ينبغي وبفعل كل ما ينبغي ، قالت المعتزلة : الآية تدل على أن التوبة عن بعض المصاعى مع الإصرار على البعض لا تصح ، لأن قوله ( وأصلحوا ) عام في الكل ( والجواب عنه ) أن اللفظ المطلق يكتفى في صدقه حصول فرد واحد من أفرادها . قال أصحابنا : تدل الآية على أن قبول التوبة غير واجب عقلاً ، لأنه تعالى ذكر ذلك في معرض المدح والثناء على نفسه ولو كان كذلك واجباً لما حسن هذا المدح ومعنى ( أنوب عليهم ) أقبل توبتهم وقبول التوبة يتضمن إزالة عقاب ما تاب منها فإن قيل : فلا قلتم إن معنى ( فأولئك أنوب عليهم ) هو قبول التوبة بمعنى المجازاة والثواب كما يقولون في قبول الطاعة قلنا : الطاعة إنما أفاد قبولها استحقاق الثواب ، لأنه لا يستحق بها سواء وهو الفرض بفعلها

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ  
وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ١٦١، خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَخَفُونَ ١٦٢،

وليس كذلك التوبة لأنها موضوعة لاسقاط العقاب ، وهو الغرض بفعلها ، وإن كان لابد من أن يستحق بها الثواب إذا لم يكن عتقاً ، ومعنى قوله ( وأنا التواب ) القابل لتوبة كل ذى توبة فهو مبالغة في هذا الباب ، ومعنى الرحيم عقيب ذلك : التنبيه على أنه لرحمة بالمكفبين من عباده ، يقبل توبتهم بعد التضييع العظيم منهم .

قوله عز وجل ( إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا ينظرون ) اعلم أن في الآية مسائل :

( المسألة الأولى ) أن ظاهر قوله تعالى ( إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار ) عام في حق كل من كان كذلك فلاوجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك ، وقال أبو مسلم : يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم ، وهم الذين يكتُمون الآيات ، واحتج عليه بأنه تعالى لما ذكر حال الذين يكتُمون ، ثم ذكر حال الثابتين منهم ، ذكر أيضاً حال من يموت منهم من غير توبة ، وأيضاً أنه تعالى لما ذكر أن أولئك السكاكين ملعونون حال الحياة ، بين في هذه الآية أنهم ملعونون أيضاً بعد المات ( والجواب عنه ) أن هذا إنما يصح متى كان الذين يموتون من غير توبة لا يكونون داخلين تحت الآية الأولى ، فاما إذا دخلوا تحت الأولى : استغنى عن ذكرهم فيجب حمل الكلام على أمر مستأنف .

( المسألة الثانية ) لما ذكر في الكلام أنه إذا مات على كفره صار الوعيد لازماً من غير شرط ولما كان المعلق على الشرط عدماً عند عدم الشرط ؛ علمنا أن الكافر إذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك .

( المسألة الثالثة ) إن قيل : كيف يلعن الناس أجمعون ، وأهل دينه لا يلعنونه ؟ قلنا الجواب عنه من وجوه ( أحدها ) أن أهل دينه يلعنونه في الآخرة ، لقوله تعالى ( ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضاً ) ( وثانيها ) قال قتادة والربيع : أراد بالناس أجمعين المؤمنين ، كأنه لم يمتد بفيرهم وحكم بأن المؤمنين هم الناس لا غير ( وثالثها ) أن كل أحد يلعن الجاهل والظالم لأن قبح ذلك مقرر في العقول ، فإذا كان هو في نفسه جاهلاً أو ظالماً وإن كان لا يعلم هو من نفسه كونه كذلك ، كانت لعنته على الجاهل والظالم تتناول نفسه عن السدى ( ورابعها ) أن يحمل وقوع اللعن على استحقاق اللعن ، وحيث يمتد ذلك .

( المسألة الرابعة ) قال أبو بكر الرازي في الآية دلالة على أن على المسلمين لعن من مات كافراً ،

وأن زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنا لعنة والبراءة منه ، لأن قوله ( والناس أجمعين ) قد اقتضى أمرنا بعننه بعد موته وهذا يدل على أن الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطاً للعنة والبراءة منه ، وكذلك السبيل فيها يوجب المدح والمبالاة من الإيمان والصلاح ، فإن موت من كان كذلك أوجزته ، لا يغير حكمه عما كان عليه قبل حدوث الحال .

( المسألة الخامسة ) القائلون بالمرافاة احتجوا بهذه الآية فقالوا : علق تعالى وجوب لعنته بأن يموت على كفره فلو استحق ذلك قبل الموت لم يصح ذلك ، فعلنا أن الكفر إنما يفيد استحقاق اللعن لو مات صاحبه عليه وكذا الإيمان إنما يفيد استحقاق المدح إذا مات صاحبه عليه ( الجواب ) الحكم المرتب على الذين ماتوا على الكفر بمجموع أمور منها اللعن لو مات ، ومنها الخلود في النار ، وعندنا أن هذا المجموع وهو اللعن وحده ، لم قلن : أنه لا يحصل إلا فيه .

( المسألة السادسة ) القائلون بأن الكفر من الإسماء الشرعية ، وما بقى على الوضع الأصلي وم المتنزة احتجوا بقوله تعالى ( وماتوا وهم كفار ) وأقنع تعالى وصفهم حال موتهم بأنهم كفار ومعلوم أن الكفر بمعنى الستر والتنطية ، لا يبقى فيهم حال الموت ، لأن التنطية لا تحصل إلا في حق الحي العاقل .

( المسألة السابعة ) الآية تدل على جواز التخصيص مع التوكيد ، لأنه تعالى قال ( والناس أجمعين ) مع أنه مخصوص على مذهب من قال : المراد بالناس بعضهم .

وأما قوله تعالى ( خالدين فيها ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) الخلود الزموم الطويل ، ومنه يقال : أخلد إلى كذا أي لزمه ورمى إليه .

( المسألة الثانية ) العامل في ( خالدين ) الظرف من قوله ( عليهم ) لأن فيه معنى الإستقرار لعنة فهو حال من الهاء والميم في عليهم كقولك : عليهم المال صاغرين .

( المسألة الثالثة ) ( خالدين فيها ) أي في اللعنة ، وقيل في النار إلا أنها أضمرت فتغنيا لساننا وتهويلها كما في قوله تعالى ( إنا أنزلناه في ليلة القدر ) والاول أولى لوجه ( الاول ) أن الضمير إذا وجد له مذکور متقدم فرده إليه أولى من رده إلى ما لم يذكر ( الثاني ) أن حمل هذا الضمير على اللعنة أكثر فائدة من حمله على النار ، لأن اللعن هو الإيذاء من الثواب بفعل العقاب في الآخرة وإيجاده في الدنيا فكان اللعن يدخل فيه النار وزيادة فكان حمل اللفظ عليه أولى ( الثالث ) أن قوله ( خالدين فيها ) إخبار عن الحال ، وفي حمل الضمير على اللعن يكون ذلك حاصلًا في الحال ، وفي حمله على النار لا يكون حاصلًا في الحال ، بل لا بد من التأويل ؛ فكان ذلك أولى ، وأعلم أنه تعالى وصف هذا العذاب بأمر ثلاثة ( أحدها ) الخلود وهو المكث الطويل عتدنا ، والمكث الدائم عند المتنزة ، على ما تقدم القول فيه في تفسير قوله تعالى ( لي من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ) ( وثانيها ) عدم التخفيف ، ومعناه أن الذي يتألم من

## وَالْهُمُّكَ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (١٦٣)

عذاب الله فهو متشابه في الأوقات كلها ، لا يصير بعض الأوقات أقل من بعض ، فإن قيل : هذا التشابه يمنع لوجوه ( الأول ) أنه إذا تصور حال غيره في شدة العقاب ، كان ذلك كالتخفيف منه ( الثاني ) أنه تعالى يوفر عليهم ما فات وقت من العذاب ثم تنقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفاً ( الثالث ) أنهم حينما يخاطبون بقوله ( اخشوا فيها ولا تكلمون ) لا شك أنه يزداد غمهم في ذلك الوقت ( أجاوبوا عنه ) بأن التفاوت في هذه الأمور القليلة ، فالمستغرق بالعذاب الشديد لا ينتبه لهذا القدر القليل من التفاوت ؛ قالوا : ولما دلت الآية على أن هذا العقاب متشابه ، وجب أن يكون دائماً لأنهم لو جوزوا انقطاع ذلك عما يخفف عنهم إذا تصوروه ، ويبان ذلك أن الواقع في عنة عظيمة في الدنيا إذا بشر بالخلاص بعد أيام فإنه يفرح ويسر ويسهل عليه موقع محنته وكلما كانت محنته أعظم ، كان ما يلحقه من الروح والتخفيف بتصور الانقطاع أكثر .

( الصفة الثالثة ) من صفات ذلك العقاب : قوله ( ولا هم ينظرون ) والإنظار هو التأجيل والتأخير قال تعالى ( نظرة إلى ميسرة ) والمعنى : إن عذابهم لا يؤجل ، بل يكون حاضراً متصلاً بعذاب مثله فكأنه تعالى أعلنا أن حكم دار العذاب والثواب بخلاف حكم الدنيا فإنهم يهلون فيها إلى آجال قدرها الله تعالى ، وفي الآخرة لا مهلة البتة فإذا استهلوا لا يهلون ، وإذا استغاثوا لا يفتأون وإذا استعصوا لا يعصون ، وقيل لهم ( اخشوا فيها ولا تكلمون ) نعوذ بالله من ذلك والحاصل أن هذه الصفات الثلاثة التي ذكرها الله تعالى للعقاب في هذه الآية دلت على بأس الكافر من الانقطاع والتخفيف والتأخير .

قوله عز وجل ( وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم ) .

اعلم أن الكلام في تفسير لفظ الإله قد تقدم في تفسير ( بسم الله الرحمن الرحيم ) أما الواحد ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قال أبو علي : هو لهم واحد اسم جرى على وجهين في كلامهم ( أحدهما ) أن يكون اسماً والآخر أن يكون وصفاً ، فالإسم الذي ليس بصفة قولهم : واحد . المستعمل في العدد نحر : واحد اثنان ثلاثة ، فهذا اسم ليس بوصف كما أن سائر أسماء العدد كذلك ، وأما كونه صفة فنحو قولك مررت برجل واحد وهذا شيء واحد فإذا أجرى هذا الإسم على الحق سبحانه وتعالى جاز أن يكون الذي هو الوصف كالمالم والقادر ، وجاز أن يكون الذي هو الإسم كقولنا شيء . ويقوى الأول قوله ( وإلهكم إله واحد ) وأقول : تحقيق هذا الكلام في العقل أن الأشياء التي يصدق عليها إنها واحد مشتركة في مفهوم الوحدانية ، ومختلفة في خصوصيات ماهياتها ، أعني كونها جوهر ، أو عرضاً ، أو جسماً ، أو مجرداً ، ويصح أيضاً لفعل كل واحد منها ، أعني ماهيته ،



وكونه واحداً مع الدهول عن الآخر ، فاذن كون الجوهر جوهرأ مثلاً غير ، وكونه واحداً غير ، والمركب منهما غير ، فلفظ الواحد تارة يفيد مجرد معنى أنه واحد ، وهذا هو الاسم ، وتارة يفيد معنى أنه واحد حين ما يحصل فتا لشيء آخر ، وهذا معنى كونه نعتاً .

( المسألة الثانية ) الواحدية هل هي صفة زائدة على الذات أم لا ؟ اختلفوا فيها فقال قوم : إنها صفة زائدة على الذات ، واحتجوا عليه بأننا إذا قلنا : هذا الجوهر واحد ، فالمفهوم من كونه جوهرأ ، غير المفهوم من كونه واحداً ، بدليل أن الجوهر يشاركه المرض في كونه واحداً ، ولا يشاركه في كونه جوهرأ ، ولأنه يصح أن يقل كونه جوهرأ حال الدهول عن كونه واحداً والمعلوم مغاير لغير المعلوم ، ولأنه لو كان كونه واحداً نفس كونه جوهرأ ، لكان قولنا الجوهر واحد جارياً مجرى قولنا : الجوهر جوهر ، ولأن مقابل الجوهر هو المرض ، ومقابل الواحد هو الكثير ، ثبت أن المفهوم من كونه واحداً ، إما أن يكون سلبياً أو ثبوتياً لا جواز أن يكون سلبياً لأنه لو كان سلبياً لكان سلباً للكثرة والكثرة إما أن تكون سلبية أو ثبوتية ، فان كانت الكثرة سلبية ، والوحدة سلب الكثرة ، كانت الوحدة سلباً للسلب وسلب السلب ثبوت فالوحدة ثبوتية وهو المطلوب وإن كانت الكثرة ثبوتية ولا معنى للكثرة إلا بمجموع الوحدات فلو كانت الوحدة سلبية مع الكثرة كان مجموع المعدومات أمراً موجوداً وهو محال ، فثبت أن الوحدة صفة زائدة ثبوتية ، ثم هذه الصفة الزائدة إما أن يقال إنه لا تحقق لها إلا في الذهن أو لها تحقق خارج الذهن والأول باطل والإلم يمكن الذهني مطابقاً لها في الخارج ، فيلزم أن لا يكون الشيء الواحد في نفسه واحداً وهو محال لأننا نعلم بالضرورة أن الشيء المحكوم عليه بأنه واحد قد كان واحداً في نفسه قبل أن وجد ذهنياً وقرضياً واعتبارياً ، فثبت أن كون الشيء واحداً صفة ثبوتية زائدة على ذاته قائمة بتلك الذات ، واحتج من أبي كون الوحدة صفة ثبوتية بأن قال : لو كانت الوحدة صفة زائدة على الذات ، كانت الوحدات متساوية في ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعيناتها ، فيلزم أن يكون للوحدة وحدة أخرى ، وينجر ذلك إلى مالا نهاية له وهو محال .

( المسألة الثالثة ) الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم من جهة ما قبل له إنه واحد فالإنسان الواحد يستحيل أن ينقسم من حيث هو إنسان إلى إنسانين بل قد ينقسم إلى الأجزاء من الموجودات لا يتفكك عن الوحدة حتى العدد فان العشرة الواحدة من حيث إنها عشرة واحدة قد عرضت الوحدة لها فان قلت : عشرتان فالمشترتان مرة واحدة قد عرضت الوحدة لها من هذه الجهة ، فلا شيء من الموجودات يتفكك عن الوحدة ولأجل هذا انتبه على بعضهم بالوجود فظن أن كل وجود لما صدق عليه أنه واحد كان وجوده نفس وحدته والحق أنه ليس كذلك ، لأن الوجود ينقسم إلى الواحد والكثير . والمنقسم إلى شيء مغاير لما به الانقسام .

(المسألة الرابعة) الحق سبحانه وتعالى (واحد) باعتبارين (أحدهما) أنه ليست ذاته مركبة من اجتماع أبور كثيرة (والثاني) أنه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدأ لوجود جميع الممكنات، فالجهر الفرد عند من يثبت واحد بالتفسير الأول، وليس واحد بالتفسير الثاني. والبرهان على ثبوت الوحدة بالتفسير الأول أنه لو كان مركباً لافتقر تحققة إلى تحقق كل واحد من أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى غيره يمكن لذاته واجب لغيره فهو مركب مفتقر إلى غيره يمكن لذاته فلا يكون كذلك استحالة أن يكون مركباً، فاذن حقيقته سبحانه حقيقة أحدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة مقدارية، كما تكون للأجسام، ولا كثرة معنوية كما تتكون للنوع المتركب من الفصل والجنس أو الشخص المتركب من الماهية والتشخيص إلا أنه قد صعب ذلك على أفهام وذلك لأنه سبحانه عالم قادر حي مريد فالمفهوم من هذه الصفات إما هو نفس المفهوم من ذاته أو ليس كذلك والأول باطل لوجوه (أحدها) أنه يمكننا أن نتعلل ذاته مع الدهول عن كل واحد من هذه الصفات، وإن لم يمكن ذلك فلا شك أنه يمكننا تعقل كل واحد من هذه الصفات مع الدهول عن أن تتعلل ذاته المخصوصة بل هذا هو الواجب عند من يقول: إن ذاته المخصوصة غير معلومة، وصفاته معلومة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فاذن هذه الصفات أمور زائدة على الذات (وثانيها) أن هذه الصفات لو كانت هي نفس الذات لكان قولنا في الذات: إنها عالة أو ليست عالة جارياً مجرى قولنا الذات ذات أو لا ذات، ولا استحالة أن يكون ذلك في البعث يحتمل أن يقام البرهان على نفيه وإثباته فإن من قال: الذات ذات علم كل أحد بالضرورة صده ومن قال: الذات ليست بذات علم كل أحد بالضرورة كذبه، ولما كان قولنا: الذات عالة أو ليست عالة ليس بمثابة قولنا لذات ذات الذات ليست بذات علمنا أن هذه الصفات أمور زائدة على الذات (وثالثها) أنه لو كان المرجع بهذه الصفات إلى ذاته فقط وذاته ليست إلا شيئاً واحداً لكان المرجع بهذه الصفات إلى شيء واحد، فكان ينبغي أن تكون إقامة الدلالة على كونه قادراً تنفي عن إقامة الدلالة على كونه عالماً، وعلى كونه حياً، فلما لم يكن كذلك بل افتقرنا في كل صفة إلى دليل خاص، علمنا أنه ليس المرجع بها إلى الذات، إذا ثبت أن هذه الصفات أمور زائدة على الذات، فنقول: هذه الصفات إما أن تكون سلبية أو ثبوتية، لا جاز أن تكون سلبية، لأن السلب نفي محض، والنفي المحض لا تخصص فيه، ولأننا جعلنا كونه عالماً قادراً عبارة عن نفي الجهل والمعجز فالجهل والمعجز إما أن يكون المرجع بهما إلى العدم وأنه ليس بعالم ولا قادر، أو يكون المرجع إلى أمر ثبوتي: وهو أن الجهل عبارة عن اعتقاد غير مطابق، والمعجز عبارة عن إخلال حال القدرة، فإن كان الأول كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب، فيكون ثبوتياً، وإن كان الثاني لم يلزم من انتفاء الجهل والمعجز بهذا المعنى تحقق العلم والقدرة، فإن الجماد قد اتقى عنه الجهل والمعجز بهذا المعنى مع

أنه غير موصوف بالمع والقدرة ، ثبت أن صفات الله تعالى أمور زائدة على ذاته قائمة بذاته ، والإله عبارة عن مجموع الذات والصفات ، فقد عاد القول إلى أن حقيقة الإله تعالى مركبة من أمور كثيرة ، فكيف القول فيه ؟ .

( وإشكال آخر ) وهو أننا قد دللنا على أن الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات ، فإذا كانت حقيقة الحق واحدة ، فهناك أمور ثلاثة : تلك الحقيقة ، وتلك الواحدة وموصوفة تلك الحقيقة بتلك الواحدة ، فذلك ثالث ثلاثة ، فأين التوحيد ؟ .

( وإشكال ثالث ) وهو أن تلك الحقيقة هل هي موجودة وواجبة الوجود أم لا ؟ فإن كانت موجودة فهي بوجودها تشارك الموجودات وبما هيئاتها تمايز عن سائر الموجودات فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية وإن لم تكن موجودة فهذا إشارة إلى المدم وكذا القول في الوجوب فلها إن كانت واجبة الوجود لذاتها ، فوجوب وجودها يستحيل أن يكون عين الذات لأن الوجوب صفة لا تنسب الموضوع إلى المحمول بالموصوفية والانتساب مغاير بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما من حيث هو فلأن تكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لهما أولى ، وأيضاً فالذات قائمة بنفسها ويستحيل أن يكون مسمى الواجب أمراً قائماً بالنفس ولأننا نصف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه محال ثبت أنه لو وجب موجود واجب الوجود لكان وجوب وجوده زائداً على ذاته ، فهناك أمران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية بذلك الوجوب فقد عاد التثنيث .

( وإشكال رابع ) وهو أن هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الإخبار عنها وهل يمكن التعبير عنها أم لا . والأول محال لأن الإخبار إنما يكون بشئ . عن شئ . فالخبر عنه غير المخبر به فيها أمران لا واحد وإن لم يكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنق ولا بالإثبات فهو مغفول عنه ، فهذا جملة ما في هذا المقام من السؤال :

( والجواب عن الأول ) أنه سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات ولا شك أن المجموع مفقود في تحققه إلى تحقق أجزائه إلا أن الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها ، ثم إنها بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك الثبوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل .

( وأما الإشكال الثاني ) وهو أن الوحدة صفة زائدة على الذات فإذا نظرت إليها من حيث أنها واحدة فهناك أمور ثلاثة لا أمر واحد فالجواب أن الذي ذكرته حق ولكن فرق بين النظر إليه من حيث أنه هو وبين النظر إليه من حيث أنه محكوم عليه بأنه واحد ، فإذا نظرت إليه من حيث أنه هو مع ترك الالتفات إلى أنه واحد فهناك تحقق الوحدة وهنا حالة بجمية فإن العقل ما دام يلتفت إلى الوحدة فهو بعد لم يصل إلى عالم الوحدة فإذا ترك الوحدة فقد وصل إلى الوحدة فاعتبر هذه الحالة بذهنك اللطيف لملك تصل إلى سره وهذا أيضاً هو الجواب عن إشكال الوجود وإشكال الوجوب .

(أما الإشكال الرابع) وهو أنه هل يمكن التعبير عنه؟ فالحق أنه لا يمكن التعبير عنه لأنه متى عبرت عنه فقد أخبرت عنه بأمر آخر والخبر عنه مغاير للتعبير به لا محالة فليس هناك توحيد، ولو أخبرت عنه بأنه لا يمكن الإخبار عنه، فهناك ذات مع سلب خاص، فلا يكون هناك توحيد فأما إذا نظرت إليه من حيث أنه هو من غير أن تخبر عنه لا بالثاني ولا بالإثبات فهناك تحقق الوصل إلى مبادئ عالم التوحيد، ثم الإلتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه إلا بقوله (هو) فذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الحائضين في بحار التوحيد، وسندرك شئمة من حقائقها في تفسير هذه الآية بمون الله تعالى، أما الوحدة بالمعنى الثاني، وهي أنه ليس في الوجود شئ يشاركه في وجوب الوجود، فكان هذه الوحدة هي الوحدة الخاصة بذات الحق سبحانه وتعالى، وبراهين ذلك مذكورة في تفسير قوله تعالى (لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا) أما الوحدة بالتفسير الأول، فليست من خواص ذات الحق سبحانه وتعالى لأنه لا شك في وجود موجودات وهذه الموجودات إما مفردات أو مركبات، فالمركب لا بد فيه من المفردات ثبت أنه لا بد من إثبات المفردات في عالم الممكنات فالواحدية بالمعنى الأول ليست من الأمور التي توحد الحق سبحانه بها، أما الواحدية بالمعنى الثاني فالحق سبحانه وتعالى متوحد بها ومتفرد بها، ولا يشاركه في ذلك التمت شئ سواه، فهذه تلخيص الكلام في هذا المقام بحسب ما يليق بمقل البشر وفكره القاصر، مع الاعتراف بأنه سبحانه مزده عن تصرفات الأفكار والأوهام، وعلاق المقول والأفهام.

(المسألة الخامسة) قال الجبائي: يوصف الله تعالى بأنه واحد من وجوه أربعة: لأنه ليس بذى ألباض، ولا بذى أجزاء، ولأنه منفرد بالتقدم، ولأنه منفرد بالإلعية، ولأنه منفرد بصفات ذاته نحو كونه عالما بنفسه، وقادرا بنفسه، وأبدا هاشم يقتصر على ثلاثة أوجه: لجمال تفرده بالتقدم، وبصفات الذات وجها واحدا، قال القاضي: وفي هذه الآية المراد تفرده بالإلعية فقط، لأنه أضاف التوحيد إلى ذلك، ولذلك عقبه بقوله (لا إله إلا هو) وقال أصحابنا: إنه سبحانه وتعالى واحد في ذاته لا قسم له، وواحد في صفاته لا شئ له، وواحد في أفعاله لا شريك له، أما أنه واحد في ذاته فلأن تلك الذات المخصوصة التي هي المشار إليها بقولنا هو الحق سبحانه وتعالى إما أن تكون حاصلة في شخص آخر سواه، أو لا تكون، فإن كان الأول كان امتياز ذاته المعينة عن المعنى الآخر، لا بد وأن يكون بقيد زائد، فيكون هو في نفسه مركبا بما به الاشتراك وما به الإمتياز، فيكون يمكنه معلولا مفتقرا وذلك محال، وإن لم يكن فقد ثبت أنه سبحانه واحد في ذاته لا قسم له، وأما أنه واحد في صفاته فلأن موصوفته سبحانه بصفات متميزة عن موصوفية غيره بصفات من وجوه (أحدها) أن كل ماعدها فإن لأن حصول صفاته له لا تكون من نفسه بل من غيره وهو سبحانه يستحق حصول صفاته لنفسه لا لغيره (وثانيها) أن صفات غيره مختصة بزمان دون زمان لأنها ساذجة، وصفات الحق ليست كذلك (وثالثها) أن صفات الحق غير متناهية بحسب

المتملقات فإن عليه متعلق بجميع المعلومات وقدرته متعلقة بجميع القدورات بل له في كل واحد من المعلومات الغير المتناهية معلومات غير متناهية لأنه يعلم في ذلك الجوهر الفرد أنه كيف كان ويكون حاله بحسب كل واحد من الأحياء المتناهية وبحسب كل واحد من الصفات المتناهية فهو سبحانه واحد في صفاته من هذه الجهة ( ورأيها ) أنه سبحانه ليس موصوفه ذاته بتلك الصفات بمعنى كونها حالة في ذاته وكون ذاته محلا لها ، ولا أيضاً بحسب كون ذاته مستقلة بها لأنها بينا أن الذات كالبدأ لتلك الصفات فلو كانت الذات مستقلة بالصفات لكان المبدأ ناقصاً لذاته مستكلاً بالممكن لذاته وهو محال ، بل ذاته مستقلة لذاته ومن لوازم ذلك الإستكمال الذاتي تحقق صفات الكمال معه إلا أن التقسيم يعود في نفس الإستكمال فينتهي إلى حيث تقصر العبرة عن الوقوف به ( خامساً ) أنه لا خير عند العقول من كنه صفاته كما لا خير عندها من كنه ذاته ، وذلك لأنها لا تعرف من حله إلا أنه الأمر الذي لأجله ظهر الإحكام والإتقان في عالم المخلوقات فالمعلوم من حله أنه أمر مالا ندرى أنه ما هو ولكن نعلم منه أنه يلزمه هذا الأثر المحسوس وكذا القول في كونه قادراً وحياً ، فسيحان من ردد بنوعيته أنوار العقول والأفهام ، وأما إنه سبحانه وتعالى واحد في أنفائه فالأمر ظاهر لأن الموجود إما واجب وإما ممكن فالواجب هو هو ، والممكن ما عداه وكل ما كان يمكناً فإنه يجوز أن لا يوجد ما لم يتصل بالواجب ولا يختلف هذا الحكم باختلاف أقسام الممكنات سواء كان ملكاً أو مملوكاً أو كان فصلاً للعباد أو كان غير ذلك فثبت أن كل ما عداه فهو مملوك ومملوك تحت تصرفه وفهره وقدرته واستيلائه ، وعند هذا تدرك شمة من روائع أسرار صفاته وقدره ، ويلوح لك شيء من خفايا قوله ( إنا كل شيء خلقناه بقدر ) وتعرف أن الموجود ليس البتة إلا ما هو هو ، وما هو له وإذا وقعت سفينه الفكرة في هذه الجهة ، فلو سارت إلى الأبد لم تقف ، لأن السير إنما يكون من شيء إلى شيء ، فالشيء الأول متروك ، والشيء الثاني مطلوب وهما متغايران ، فأنت بعد خارج عن عالم الفردانية والوحدانية ، فأما إذا وصلت إلى برزخ عالم الحدوث والقدم ، فهناك تنقطع الحركات ، وتضمحل الملامات والأمارات ، ولم يبق في العقول والألباب إلا مجرد أنه هو ، فإيا هو وإيا من لا هو إلا هو أحسن إلى عبدك الضعيف ، فإن عبدك بفنائك ومسكينك يبابك .

( المسألة السادسة ) إن قيل : ما معنى إضافته بقوله ( وإلهم ) وهل تصح هذه الإضافة في كل الحقائق أو لا تصح إلا في المكلف ؟ قلنا : لما كان الإله هو يستحق أن يكون معبوداً والذي يليق به أن يكون معبوداً بهذا الوصف ، إنما يتحقق بالنسبة إلى من يتصور منه عبادة الله تعالى ، فإذا هذه الإضافة صحيحة بالنسبة إلى كل المكلفين ، وإلى جميع من تصح صيرورته مكلفاً تديراً .

( المسألة السابعة ) قوله ( وإلهم ) يدل على أن معنى الإله ما يصح أن تدخله الإضافة فلو كان معنى الإله القادر لصار المعنى وقادراً قادراً واحد ومعلوم أنه ركيك فدل على أن الإله هو المعبود .

( المسألة الثامنة ) قوله ( وإلهكم إله واحد ) معناه أنه واحد في الإلهية ، لأن ورود لفظ الواحد بعد لفظ الإله يدل على أن تلك الوحدة معتبرة في الإلهية لا في غيرها ، فهو بمنزلة وصف الرجل بأنه سيد واحد ، وبأنه عالم واحد ، ولما قال ( وإلهكم إله واحد ) أمكن أن يضطر بيال أحد أن يقول : هب أن إلهنا واحد ، فمثل إله غيرنا مغاير لإلهنا ، فلا جرم أزال هذا الوم ببيان التوحيد المطلق ، فقال ( لا إله إلا هو ) وذلك لأن قولنا : لا رجل يقتضي نفى هذه المساهية ، ومضى انتفت هذه المساهية انتفى جميع أفرادها ، إذ لو حصل فرد من أفراد تلك المساهية ففى حصل ذلك الفرد ، فقد حصلت المساهية ، وذلك يناقض ما دل اللفظ عليه من انتفاء المساهية : فثبت أن قولنا : لا رجل يقتضي النفي العام الشامل ، فإذا قيل بعد : إلا زيدا ، أعاد التوحيد تمام المحقق وفي هذه الكلمة أبحاث ( أحدها ) أن جماعة من النحويين قالوا : الكلام فيه حذف وإضمار والتقدير : لا إله لنا ، أولا إله في الوجود إلا الله ، وأعلم أن هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق وذلك لأنك لو قلت : التقدير أنه لا إله لنا إلا الله ، لكان هذا توحيدا لإلهنا لا توحيدا للاله المطلق ، حينئذ لا يبق بين قوله ( وإلهكم إله واحد ) وبين قوله ( لا إله إلا هو ) فرق ، فيكون ذلك تكرارا محضا ، وأنه غير جائز ، وأما لو قلنا : التقدير لا إله في الوجود ، فذلك الإشكال رائل ، إلا أنه يعود الإشكال من وجه آخر ، وذلك لأنك إذا قلت : لا إله في الوجود لا إله إلا هو : كان هذا نفيا لوجود الإله الثاني ، أما لو لم يضم هذا الإضمار كان قوله : لا إله إلا الله نفيا لمساهية الإله الثاني ، ومعلوم أن نفى المساهية أقوى في التوحيد العرف من نفى الوجود ، فكان إجراء الكلام على ظاهره . والإعراض عن هذا الإضمار أولى ، فإن قيل : نفى المساهية كيف يعقل ؟ فإنك إذا قلت السواد ليس بسواد ، كان ذلك حكما بأن السواد ليس بسواد ، وهو غير معقول ، أما إذا قلت السواد ليس بوجود ، فهذا معقول متعظم مستقيم ، قلنا : بنى المساهية أمر لا بد منه ، فإنك إذا قلت : السواد ليس بوجود ، فقد نفيت الوجود ، والوجود من حيث هو وجود ماهية ، فإذا نفيت فقد نفيت هذه المساهية المسماة بالوجود فإذا عقل نفى هذه المساهية من حيث هي هي ، فلم لا يعقل نفى تلك المساهية أيضا ، فإذا عقل ذلك صح إجراء قولنا : لا إله إلا الله على ظاهره ، من غير حاجة إلى الإضمار ، فإن قلت : إننا إذا قلنا السواد ليس بوجود ، فما نفيت المساهية وما نفيت الوجود ، ولكن نفيت موصوفة المساهية بالوجود ، قلت : فوصوفة المساهية بالوجود ، هل هي أمر منفصل عن المساهية وعن الوجود أم لا ، فإن كانت منفصلة عنها كان نفيا نفيا لتلك المساهية ، فالمساهية من حيث هي هي أمكن نفيا ، وحينئذ يعود التقريب المذكور ، وإن لم تكن تلك الموصوفة أمرا منفصلا عنها استحالة توجيه النفي إليها إلا بتوجيه النفي ، إما إلى المساهية وإما إلى الوجود ، وحينئذ يعود التقريب المذكور فثبت أن قولنا ، لا إله إلا هو حق وصدق من غير حاجة إلى الإضمار البتة .

( البحث الثاني ) فيما يتعلق بهذه الكلمة أن تصور النبي متأخر عن تصور الإثبات ، فإنك مالم تصور الوجود أولا ، استحال أن تتصور العدم ، فإنك لا تتصور من العدم إلا ارتفاع الوجود ، فتصور الوجود غنى عن تصور العدم ، وتصور العدم مسبوق بتصور الوجود ، فإن كان الأمر كذلك فما السبب في قلب هذه القضية في هذه الكلمة حتى قدمنا النبي وأخرنا الإثبات .

( والجواب ) أن الأمر في العقل على ما ذكرت ، إلا أن تقديم النبي على الإثبات كان لفرض إثبات التوحيد ونفي الشركاء والأنداد .

( البحث الثالث ) في كلمة ( هو ) اعلم أن المباحث الفلسفية المتعلقة بهو قد تقدمت في (بسم الله الرحمن الرحيم) أما الأسرار المنصوية فنقول ، اعلم أن الألفاظ على نوعين : مظهرية ومضمرة : أما المظهرية فهي الألفاظ الدالة على الماهيات المنصورة من حيث هي هي ، كالسواد ، والبياض ، والحجر ، والإنسان ، وأما المضمرة فهي الألفاظ الدالة على شيء ما ، هو المتكلم ، والمخاطب ، والغائب ، من غير دلالة على ماهية ذلك المميز ، وهي ثلاثة : أنا ، وأنت ، وهو ، وأعرضا أنا ، ثم أنت ، ثم هو ، والدليل على صحة هذا الترتيب أن تصوري لنفسى من حيث أنى أنا لما لا يتطرق إليه الإشتباه ، فإنه من المستحيل أن أصير مفتحا بنبرى ، أو يشبهه في خبرى ، بخلاف أنت ، فإنك قد تقبته بنبرك ، وخبرك يقبته بك في عقل وظن ، وأيضاً فأنت أعرف من هو ، فالحاصل أن أشد المضمرة عرفانا ( أنا ) وأشدّها بعدا عن العرفان ( هو ) وأما ( أنت ) فكلتوسط بينهما ، والتأمل التام يكشف عن صدق هذه القضية ، وما يدل على أن أعرف الضمائر قولاً قولى (أنا) أن المتكلم حصل له عند الإفراد لفظ يستوى فيه المذكر والمؤنث من غير فصل ، لأن الفصل إنما يحتاج إليه عند الخوف من الإلتباس ، وههنا لا يمكن الإلتباس ، فلا حاجة إلى الفصل ، وأما عند التثنية والجمع فاللفظ واحد ، أما في المتصل فكقولك : شربنا ، وأما المنفصل فقولك : نحن ، وإنما كان كذلك للأمن من اللبس ، وأما المخاطب فإنه فصل بين لفظ مؤنثه ومذكّره ، ويشئ ويجمع ، لأنه قد يكون بمضرة المتكلم مؤنث ومذكر وهو مقبل عليهما ، فيخاطب أحدهما فلا يعرف حتى يبينه بعلامة : وتثنية المخاطب وجهه إنما حسن هذه اللمة ، وأما إن المحاضر أعرف من الغائب فهذا أمر كالضرورى ، إذا عرفت هذا فنقول : ظهر أن عرفان كل شيء بذاته أتم من عرفاته بغيره سواء كان حاضراً أو غائبا ، فالعرفان التام باق له ليس إلاقه : لأنه هو الذى يقول لنفسه (أنا) ولفظ ( أنا ) أعرف الأقسام الثلاثة ، فلما لم يكن لاحد أن يسير إلى تلك الحقيقة بالضمير الذى هو أعرف الضمائر وهو قول ( أنا ) إلا أنه سبحانه علينا أن العرفان التام به سبحانه وتعالى ليس إلاله .

بقى أن هناك قوما يجوزون الاتحاد : الأرواح البشرية إذا استقارت بأنوار معرفة تلك الحقيقة اتحادا ماقول بالمعقول وعند الاتحاد يصح لذلك العارف أن يقول : أنا الله إلا أن القول بالاتحاد غير معقول ، لأن حال الاتحاد إن فنيا أو أحدهما ، فذاك ليس باتحاد ، وإن بقيا فهما اثنان لا واحد ،

ولما انفرد هذا الطريق الذي هو أكل الطرق في الإشارة بقى الطريقان الآخران ، وهو ( أنت ) و ( هو ) أما ( أنت ) فهو الحاضر من مقامات المكاشفات والمشاهدات لمن فنى عن جميع الحظوظ البشرية على ما أخبر الله تعالى عن يونس عليه السلام أنه بعد أن فنى عن طلبات عالم الحوادث وعن آثار الحوادث وصل إلى مقام الشهود فقال (فنادى فى الظلمات أن لا إله إلا أنت) وهذا ينهك على أنه لاسيلى إلى الوصول إلى مقام المشاهدة والمخاطبة إلا بالنية عن كل ماسواه وقال محمد صلى الله عليه وسلم « لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك » وأما ( هو ) فللتأنيب ، ثم هنا بحث وهو : أن (هو) فى حقه أشرف الأسماء ، ويدل عليه وجوه :

( أحدها ) أن الاسم إما كلى أو جزئى ، وأهنى بكلى أن يكون مفهوما بحيث لا يمنع تصويره من وقوع الشراكة ، وأهنى بالجزئى أن يكون نفس تصويره مانعا من الشراكة ، وهو اللفظ الدال عليه من حيث إنه ذلك المعين ، فان كان الأول فالشار إلى بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه ، لأنه لما كان المفهوم من ذلك الاسم أمراً لا يمنع الشراكة وذاته المعينة سبحانه وتعالى مانعة من الشراكة وجب القطع بأن المشار إليه بذلك الاسم ليس هو الحق سبحانه ، فاذن جميع الأسماء المشتقة : كالرحمن ، والرحيم ، والحكيم ، والعليم ، والقادر . لا يتناول ذاته المخصوصة ولا يدل عليها بوجه البتة ، وإن كان الثانى فهو المسمى باسم العلم والعلم قائم مقام الإشارة فلا فرق بين قولك : يا زيد وبين قولك : يا أنت ويأهو . وإذا كان العلم قائماً مقام الإشارة فالعلم فرع واسم الإشارة أصل والأصل أشرف من الفرع ، فقولنا : يا أنت ، يا هو أشرف من سائر الأسماء بالكلية إلا أن الفرق أن (أنت) لفظ يتناول الحاضر (هو) يتناول الغائب وفيه سر آخر وهو أن (هو) إنما يصح التعبير عنه إذا حصل فى العقل صورة ذلك الشئ . وقولك ( هو ) يتناول تلك الصورة وهى حاضرة ، فقد عاد القول إلى أن ( هو ) أيضاً لا يتناول إلا الحاضر ( وثانيها ) أننا قد دللنا على أن حقيقة الحق منزهة عن جميع أنحاء التراكيب ، والفرد المطلق لا يمكن نعمته ، لأن النعم يقتضى المغايرة بين الموصوف والصفة وعند حصول الغيرة لا تبقى الفردانية ، وأيضاً لا يمكن الإخبار عنه لأن الإخبار يقتضى غيباً عنه وغيباً به وذلك بنافى الفردانية ، ثبت أن جميع الأسماء المشتقة قاصرة عن الوصول إلى كنه حقيقة الحق وأما لفظ (هو) فانه يصل إلى كنه تلك الحقيقة المفردة المبرأة عن جميع سمات الكثرة فهذه اللفظة لوصولها إلى كنه الحقيقة وجب أن تكون أشرف من سائر الألفاظ التى يتمتع وصولها إلى كنه تلك الحقيقة (وثالثها) أن الألفاظ المشتقة دالة على حصول صفة للذات ثم ماهيات صفة الحق أيضاً غير مملومة إلا بآثارها الظاهرة فى عالم الحوادث ، فلا يعرف من عليه إلا أنه الأمر الذى باعتباره صح منه الإحكام والإتقان ، ومن قدرته إلا أنها الأمر الذى باعتباره صح منه صدور الفعل والترك ، فاذن هذه الصفات لا يمكننا تعقلها إلا عند الالتفات إلى الأحوال المختلفة فى عالم الحوادث ، فالألفاظ المشتقة لا تشير إلى الحق سبحانه وحده ، بل تشير إليه وإلى عالم الحوادث معا



إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ  
الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ

والناظران شيقين لا يكون مستكلاً في كل واحد منهما بل يكون ناقصاً قاصراً ، فاذن جميع الأسماء المشتقة لا تفيد كمال الاستغراق في مقام معرفة الحق بل كلها نصير حججاً بين العبد وبين الاستغراق في معرفة الرب ، وأما ( هو ) فانه لفظ يدل عليه من حيث هو هو لا من حيث عرّضت له إضافة أو نسبة بالقياس إلى عالم الحدوث ، فكان لفظ ( هو ) يوصلك إلى الحق ويقطعك عما سواه ، وما عداه من الأسماء ، فانه لا يقطعك عما سواه ، فكان لفظ ( هو ) أشرف ( ووربها ) أن البراهمين السالفة قد دلت على أن منبع الجلال والكرامة هو الذات ، وأن ذاته ما كملت بالصفات بل ذاته لكاملها استلزمت صفات الكمال ، ولفظ ( هو ) يوصلك إلى بنوع الرحمة والكرامة وهو الذات وسائر الألفاظ لا ترقى لك إلا في مقامات النعوت والصفات ، فكان لفظ ( هو ) أشرف ، فهذا ما عطر بالبال في الكشف عن أسرار لفظ ( هو ) وإليه الرغبة سبحانه في أن ينور بدرجة من لمعات أوارها صدورنا وأسرارنا ويروح بها عقولنا وأرواحنا حتى نتخلص من ضيق عالم الحدوث إلى فسحة معارج القدم ، ونزق من حضيض ظلمة البشرية إلى سموات الأحرار وما ذلك عليه بعزيز .

( المسألة التاسعة ) قال النحويون في قوله تعالى ( لا إله إلا هو ) ارتفع ( هو ) لأنه بدل من موضع ( لا ) مع الاسم ولنتكلم في قوله : ما جاني رجل إلا زيد فقوله : إلا زيد مرفوع على البدلية لأن البدلية هي الإعراض عن الأول والأخذ بالثاني فكأنك قلت : ما جاني إلا زيد وهذا معقول لأنه يفيد نفي الجيء عن الكل إلا عن زيد ، أما قوله : جاني إلا زيداً فهنا البدلية غير ممكنة لأنه يصير في التقدير : جاني خلق إلا زيداً ، وذلك يقتضي أنه جاء كل أحد إلا زيداً وذلك محال فظهر الفرق وانه أعلم .

أما ( الرحمن الرحيم ) فقد تقدم القول في تفسيرهما وبيننا أن الرحمة في حقه سبحانه هي النعمة وقا عليها هو الراحم فإذا أردنا إفادة الكثرة قلنا ( رحيم ) وإذا أردنا المبالغة التامة أتى ليست إلا له سبحانه قلنا ( الرحمن ) .

واعلم أنه سبحانه إنما خص هذا الموضع بذكر هاتين الصفتين لأن ذكر الإلهية الفردانية يفيد القهر والعلو فقهيهما بذكر هذه المبالغة في الرحمة ترويحاً للقلوب عن هيبة الإلهية ، وعرة الفردانية وإشعاراً بأن رحمته سبقت غضبه وأنه ما خلق الخلق إلا للرحمة والإحسان .

قوله تعالى ( إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في

فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ  
وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿١٦٤﴾

البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء ، فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعلمون ﴿١٦٤﴾ .  
اعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكم بالفردانية والوحدانية ذكر ثمانية أنواع من الدلائل التي يمكن أن يستدل بها على وجوده سبحانه أولا وعلى توحيده وبرأيه عن الأضداد والانداد ثانيا ، وقبل الخوض في شرح تلك الدلائل لابد من بيان مسائل :

( المسألة الأولى ) وهي أن الناس اختلفوا في أن الخلق هل هو المخلوق أو غيره ؟ فقال عالم من الناس : الخلق هو المخلوق . واحتجوا عليه بالآية والمعقول ، أما الآية فهي هذه الآية ، وذلك لأنه تعالى قال ( إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار ) إلى قول ( لآيات لقوم يعلمون ) ومعلوم أن الآيات ليست إلا في المخلوق ، لأن المخلوق هو الذي يدل على الصانع فدلّت هذه الآية على أن الخلق هو المخلوق ، وأما المعقول فقد احتجوا عليه بأمور ( أحدها ) أن الخلق عبارة عن إخراج الشيء من العدم إلى الوجود ، فهذا الإخراج لو كان أمرا مفاديا للقدرة والأثر فهو إما أن يكون قديما أو حادثا ، فإن كان قديما فقد حصل في الأزل مسمى الإخراج من العدم إلى الوجود والإخراج من العدم إلى الوجود مسبق بالعدم والأزل هو نقي المسبوق فلو حصل الإخراج في الأزل لزم اجتماع التقيضين وهو محال ، وإن كان محدثا فلا بد له أيضا من مخرج يخرج به من العدم إلى الوجود فلا بد له من إخراج آخر والكلام فيه كما في الأول ويلزم التسلسل ( وثانيها ) أنه تعالى في الأزل لم يكن مخرجا للأشياء من عدمها إلى وجودها ، ثم في الأزل هل أخذت أمرا أو لم يحدث ؟ فإن أخذت أمرا فذلك الأمر الحادث هو المخلوق ، وإن لم يحدث أمرا فله تعالى قط لم يخلق شيئا ( وثالثها ) أن المؤثرية نسبة بين ذات المؤثر وذات الأثر والنسبة بين الأمرين يستحيل تقريرها بدون المنسب فلهذا المؤثرية إن كانت حادثة لزم التسلسل وإن كانت قديمة كانت من لوازم ذات الله تعالى ، وحصول الأثر إما في الحال أو في الاستقبال من لوازم هذه الصفة القديمة العظيمة ولازم اللازم لادم فيلزم أن يكون الأثر من لوازم ذات الله تعالى فلا يكون الله تعالى قادرا مختارا بل ملجأ مضطرا إلى ذلك التأثير فيكون علة موجبة وذلك كفر .

واحتج القائلون بأن الخلق غير المخلوق بوجوه ( أولها ) أن قالوا : لا نزاع في أن الله تعالى موصوف بأنه خالق قبل أن يخلق الأشياء ، والخالق هو الموصوف بالخلق ، فلو كان الخلق هو المخلوق لزم كونه تعالى موصوفا بالمخلوقات التي منها الشياطين والآبالة والقاذورات ، وذلك

لا يقوله عاقل ( وثانها ) أنا إذا رأينا حادثاً حدث بعد أن لم يكن قلنا : لم وجد هذا الشيء بعد أن لم يكن ، فإذا قيل لنا إن الله تعالى خلقه وأوجده قبلنا ذلك قلنا : إنه حق وصواب ، ولو قيل إنه إنما وجد بنفسه لقلنا إنه خطأ وكفر ومتنافض ، فلما صح تعليل حدوثه بعد ما لم يكن بأن الله تعالى خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بحدوثه بنفسه ، علمنا أن خلق الله تعالى إياه مغاير لوجوده في نفسه ، فالخلق غير المخلوق ( وثالثها ) أنا نعرف أفعال العباد ونعرف الله تعالى وقدرته مع أننا لا نعرف أن للمؤثر في أفعال العباد أهو قدرة الله أم هو قدرة العبد والمعلوم غير ما هو معلوم فثبوتية قدرة القادر في وقوع المقدور مغايرة لنفس تلك القدرة ولنفس ذلك المقدور ، ثم إن هذه المغايرة يستحيل أن تكون سلبية لأنه يقتضي المؤثرية التي هي عدمية ، فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زائدة على ذات المؤثر وذات الأثر وهو المطلوب ( ورابعها ) أن النعاة قالوا : إذا قلنا خلق الله العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المفعول به ، وذلك يدل على أن خلق العالم غير العالم ( وخامسها ) أنه يصح أن يقال : خلق السواد وخلق البياض وخلق الجوهر وخلق المرض ففهم الخلق أمر واحد في الشكل مغاير لهذه الماهيات المختلفة بدليل أنه يصح تقسيم الخالقية إلى خالقية الجوهر وخالقية المرض ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام ، ثبت أن الخلق غير المخلوق فهذا جملة ما في هذه المسألة .

( المسألة الثانية ) قال أبو مسلم رحمه الله : أصل الخلق في كلام العرب التقدير وصار ذلك اسماً لأفعال الله تعالى لما كان جميعاً صواباً قال تعالى ( وخلق كل شيء فقدره تقديراً ) ويقول الناس في كل أمر محكم هو معمول على تقدير .

( المسألة الثالثة ) دلت هذه الآية على أنه لا بد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وأن التقليد ليس طريقاً البتة إلى تحصيل هذا الغرض .

( المسألة الرابعة ) ذكر ابن جرير في سبب نزول هذه الآية : عن عطاء أنه عليه السلام عند قدومه المدينة نزل عليه ( وإلهمكم إله واحد ) فقال كفار قريش بمكة كيف يسبح الناس إله واحد ؟ فأُنزل الله تعالى ( إن في خلق السموات والأرض ) وعن سعيد بن مسروق قال : سألت قريش اليهود فقالوا احسنوا عما جاءكم به موسى من الآيات فخذوهم بالمصابير البضاء وسألوا النصارى عن ذلك فخذوهم بأبواب الآلهة والأبرص وإحياء الموتى فقالت قريش عند ذلك للنبى عليه السلام ادع الله أن يجعل لنا الصفا ذهباً فنزداد يقيناً وقوة على عدونا ، فسأل ربه ذلك فأوحى الله تعالى إليه أن يعطيهم ولكن إن كذبوا بعد ذلك عذبهم عذاباً لا أعذب به أحداً من العالمين فقال عليه السلام ذرني وقومى أَدْعُوهم يوماً فيوماً فأُنزل الله تعالى هذه الآية مبيناً لهم أنهم إن كانوا يريدون أن أجعل لهم الصفا ذهباً ليردأوا يقيناً فخلق السموات والأرض وسائر ما ذكر أعظم .

واعلم أن الكلام في هذه الأنواع الثمانية من الدلائل على أقسام :

( قانقسم الأول ) في تفصيل القول في كل واحد منها ، فالتنوع الأول من الدلائل : الاستدلال

بأحوال السموات وقد ذكرنا طرفاً من ذلك في تفسير قوله تعالى ( الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً ) ولتذكر ههنا خطاً آخر من الكلام :

روى أن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب المجسطى على عمر الأبهري ، فقال بعض الفقهاء يوماً ما الذي تقرأه فقال : أفسر آية من القرآن ، وهي قوله تعالى ( أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها ) فأنما أفسر كيفية بنائها ، ولقد صدق الأبهري فيما قال فإن كل من كان أكثر توغلاً في بحار مخلوقات الله تعالى كان أكثر علماً بجلال الله تعالى وعظمته فنقول : الكلام في أحوال السموات على الوجه المختصر الذي يليق بهذا الموضع مرتب في فصول :

## الفصل الأول

### في ترتيب الأفلak

قالوا : أقربها إلينا كرة القمر ، وفوقها كرة عطارد ، ثم كرة الزهرة ، ثم كرة الشمس ، ثم كرة المريخ ، ثم كرة المشتري ، ثم كرة زحل ، ثم كرة الثوابت ، ثم الفلك الأعظم .

واعلم أن في هذا الموضوع أبحاثاً :

( البحث الأول ) ذكرنا في طريق معرفة هذا الترتيب ثلاثة أوجه ( الأول ) السير ، وذلك أن الكوكب الأسفل إذا مر بين أبصارنا وبين الكوكب الأعلى فانهما يصيران ككوكب واحد ، ويشبه السائر عن المستور بلونه الغالب ، كصفرة عطارد ، وبياض الزهرة وحمرة المريخ ، ودرية المشتري ، وكمودة زحل ، ثم إن القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة ، وكثيراً من الثوابت في طريقه في بحر البروج ، وكوكب عطارد يكسف الزهرة ، والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب فهذا الطريق يدل على كون القمر تحت الشمس لانكسافها به ، لكن لا يدل على كون الشمس فوق سائر الكواكب أو تحتها ، لأن الشمس لا تنكسف بشئ منها لاضمحلال أضوائها في ضوء الشمس ، فنسقط هذا الطريق بالنسبة إلى الشمس ( الثاني ) اختلاف المنظر فإنه محسوس للقمر وعطارد والزهرة ، وغير محسوس للمشتري وزحل ، وأما في حق الشمس فقليل جداً ، فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين ، وهذا الطريق بين جداً لمن اعتبر اختلاف منظر الكواكب ، وشاهده على الوجه الذي حكيناه ، فأما من لم يمارسه ، فإنه يكون مقلداً فيه ، لاسيما وأن أبا الريحان وهو أستاذ هذه الصناعة ذكر في تلخيصه لفصول الفرواني أن اختلاف المنظر لا يحس به إلا في القمر ( الثالث ) قال بطليموس : إن زحل والمشتري والمريخ تبعد عن الشمس في جميع الأبعاد ، وأما عطارد والزهرة فانهما لا يبعدان عن الشمس بعد القديسين فضلاً عن سائر الأبعاد ، فوجب كون الشمس متوسطة بين القسمين ، وهذا الدليل ضعيف ، فإنه متعوض بالقمر ، فإنه يبعد عن الشمس كل الأبعاد ، مع أنه تحت الكل .

(البحث الثاني) في أعداد الأفلاك ، قالوا إنها تسعة فقط ، والحق أن الرصد لمادل على هذه التسعة أثبتتها ، فأما ماعداها ، فلما لم يدل الرصد عليه ، لاجرم ما جرمنا بثبوتها ولا بانتفاءها ، وذكر ابن سينا في الصفاء : أنه لم يثبت لي إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة ، أو كرات منطبق بعضها على بعض ، وأقول : هذا الإحتمال واقع ، لأن الذي يمكن أن يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس إلا أن يقال : إن حركاتها متساوية ، وإذا كان كذلك وجب كونها مركزية في كرة واحدة ، والمقدمتان ضميقتان .

(أما المقدمة الأولى) فلأن حركاتها وإن كانت في حواسنا متشابهة ، لكننا في الحقيقة لعلنا ليست كذلك ، لأننا لو قدرنا أن الواحد منها يتم الدور في ستة وثلاثين ألف سنة ، والآخر يتم هذا الدور في مثل هذا الزمان لكن ينقصان عاشره ، إذا وزعنا تلك العاشره على أيام ستة وثلاثين ألف سنة ، لاشك أن حصة كل يوم ، بل كل سنة ، بل كل ألف سنة بما لا يصير محسوساً ، وإذا كان كذلك سقط القطع بتشابه حركات الثوابت .

(وأما المقدمة الثانية) وهي أنها لما تشابهت في حركاتها وجب كونها مركزية في كرة واحدة وهي أيضاً ليست يقينية ، فإن الأشياء المختلفة لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد ، بل أقول هذا الإحتمال الذي ذكره ابن سينا في كرة الثوابت قائم في جميع الكرات ، لأن الطريق إلى وحدة كل كرة ليس إلا ما ذكرناه وزيفناه ، فإذا لم يمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة اليومية فلعلها كرات كثيرة مختلفة في مقادير حركاتها بمقدار قليل جداً لا تفي بضبط ذلك التفاوت أعمارنا ، وكذلك القول في جميع المثلثات والحوامل .

ومن الناس من أثبت كرة فوق كرة الثوابت ، ونحت الفلك الأعظم ، واحتجوا من وجوه (الأول) أن الراصدين لليل الأعظم وجدوه مختلف المقدار ، وكل من كان رصده أقدم كان وجدان الميل الأعظم أعظم ، فإن بطليموس وجدته (كجـ نا) ثم وجد في زمان للمأمون (كجـ له) ثم وجد بعد المأمون وقد تناقضن بدقيقة ، وذلك يقتضي أن من شأن الفلكيين أن يقل ميلهما تارة ويكثر أخرى ، وهذا إنما يمكن إذا كان بين كرة السكل ، وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطباها حول قطبي كرة السكل ، ويكون كرة الثوابت يدور أيضاً قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة أن يصير إلى جانب الشمال منخفضاً ، وتارة إلى جانب الجنوب مرتفعاً فليزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج ، وأن تنفصل عنه تارة أخرى إلى الجنوب (وثانها) أن أصحاب الأرصاد اضطربوا اضطراباً شديداً في مقدار مسير الشمس على ما هو مشروح في المطولات ، حتى أن بطليموس حكى عن ابرخس أنه كان شاكاً في أن هذا السير يكون في أزمنة متساوية أو مختلفة .

ثم إن الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين (أحدهما) قول من يجعل أوج الشمس

متحركاً فإنه زعم أن الاختلاف الذى يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند تقطعي الإحداثين لاختلاف بعدهما من الأوج ، فيختلف زمان سير الشمس من أجله ( وثانيهما ) قول أهل الهند والصين وبابل ، وأكثر قدماء علماء الروم ومصر والشام : أن السبب فيه انتقال فلك البروج ، وارتفاع قطبيه وانحطاطه ، وحكى ابرخس أنه كان يعتقد هذا الرأى ، وذكر باربا الإسكنداني أن أصحاب الطليسات كانوا يعتقدون ذلك أيضاً ، وأن قطب فلك البروج يتقدم من موضعه ويتأخر ثمان درجات ، وقالوا : إن ابتداء الحركة من ( ك ) درجة من الحوت إلى أول الحمل ( وثالثها ) أن بطليموس رصد الثوابت فوجدها تقطع في كل مائة سنة درجة واحدة والمتأخرون رصدوها فوجدوها تقطع في كل مائة سنة درجة ونصفاً ، وهذا تفاوت عظيم يبعد حله على التفاوت في الآلات التى تستخدمها المبرة في الصناعة على سبيل الاستقصاء ، فلا بد من حله على ازدياد المسيل ونقصانه ، وذلك يوجب القول بثبوت الفلك الذى ذكرناه .

( البحث الثالث ) احتجوا على أن الكواكب التابعة مركوزة في فلك فوق أفلاك هذه الكواكب السبعة ، فقالوا شاهداً لهذه الأفلاك السبعة حركات أسرع من حركات هذه الثوابت ، وثبت أن الكواكب لا تتحرك إلا بحركة الفلك ، وهذا يقتضى كون هذه الثوابت مركوزة في كرة سوى هذه السبعة ، ولا يجوز أن تكون مركوزة في الفلك الأعظم لأنه سريع الحركة ، يدور في كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب ، ثم قالوا إنها مركوزة في كرة فوق كرات هذه السبعة ، لأن هذه الكواكب السبعة قد تنكشف تلك الثوابت ، والكاسف نعت المكسوف ، فكرات هذه السبعة وجب أن تكون دون كرات الثوابت .

وهذا الطريق أيضاً ضعيف من وجوه ( أحدها ) أنا لانسلم أن الكوكب لا يتحرك إلا بحركة فلكية ، وم إنما بنا على امتناع الحرق على الأفلاك ، ونحن قد بينا ضعف دلائلهم على ذلك ( وثانيها ) سلمنا أنه لا بد لهذه الثوابت من كرات أخرى إلا أن مذهبهم أن كل كرة من هذه الكرات السبعة تنقسم إلى أقسام كثيرة ، وبمجموعها هو الفلك الممثل وأن هذه المثلة بطيئة الحركة على وفق حركة كرة الثوابت ، فلم لا يجوز أن يقال : هذه الثوابت مركوزة في هذه المثلثات البطيئة الحركة ؛ فأما السيارات فأنها مركوزة في الحوامل التى هى أفلاك خارجة المركز ، وعلى هذا التقدير لا حاجة إلى إثبات كرة الثوابت ( وثالثها ) هب أنه لا بد من كرة أخرى فلم لا يجوز أن يكون هناك كرتان أحدهما فوق كرة زحل ، والأخرى دون كرة القمر ، وذلك لأن هذه السيارات لا تمر إلا بالثوابت الواقعة في بحر تلك السيارات ، فأما الثوابت المقاربة للقطبين فإن السيارات لا تمر بشيء منها ولا تنكشفها ، فالثوابت التى تنكشف بهذه السيارات هب أنا حكمنا بكونها مركوزة في كرة فوق كرة زحل ، أما التى لا تنكشف بهذه السيارات فكيف نعلم أنها ليست دون السيارات فثبت أن الذى قالوه غير برهاني بل احتمالي .

( البحث الرابع ) زعموا أن الفلك الأعظم حركته أسرع الحركات فإنه يتحرك في اليوم واليلة قريبا من دورة تامة ، وأنه يتحرك من المشرق إلى المغرب .

وأما الفلك الثامن الذى تحته فإنه في نهاية البطء حتى إنه يتحرك في كل مائة سنة درجة عند بطليموس ، وعند المتأخرين في كل سنة وستين سنة درجة ، وأنه يتحرك من المغرب إلى المشرق على عكس الحركة الأولى ، واحتجوا عليه بأن لما رصدنا هذه الثوابت وجدنا لها حركة على خلاف الحركة اليومية .

واعلم أن هذا أيضا ضعيف ، فلم لا يجرى أن يقال : إن الفلك الأعظم يتحرك من المشرق إلى المغرب كل يوم ولية دورة تامة ، والفلك الثامن أيضا يتحرك من المشرق إلى المغرب كل يوم ولية دورة إلا بمقدار نحو عشر ثانية فلا يجرى نرى حركة الكوكب في الحس مختلفة عن الحركة الأولى بذلك القدر القليل في خلاف جهة الحركة الأولى ، فإذا اجتمعت تلك المقادير أحس كأن الكوكب الثابت يرجع بحركة بطيئة إلى خلاف جهة الحركة اليومية ، فهذا الإحتيال وافق ، ومما أقاموا الدلالة على إبطاله ، ثم الذى يدل على أنه هو الحق وجهان ( الأول ) وهو برهاني ، أن حركة الفلك الثامن لو كانت إلى خلاف حركة الفلك الأعظم لكان حينما يتحرك بحركة الفلك الأعظم إلى جهة إما أن يتحرك بحركة نفسه إلى خلاف تلك الجهة أو لا يتحرك في ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه ، فإن كان الأول لزم كون الشيء الواحد دفعة واحدة متحركاً إلى جهتين والحركة إلى جهتين تقتضى الحصول في الجهتين دفعة وذلك محال ، وإن كان القسم الثانى لزم انقطاع الحركات الفلكية ، وم لا يرضون بذلك ( الثانى ) أن نهاية الحركة خاصة للفلك الأعظم ، ونهاية السكون حاصلة للأرض ، والأقرب إلى المقول أن يقال : كل ما كان أقرب من الفلك الأعظم كان أسرع حركة ، وكل ما كان أبعد كان أبطأ حركة ، ففلك الثوابت أقرب الأفلاك إليه ، فلا يجرى لا تفاوت بين الحركتين إلا بقدر قليل ، وهو الذى يحصل من اجتماع مقادير التفاوت في كل مائة سنة درجة واحدة ، وليه فلك زحل فإنه أبطأ من فلك الثوابت فلا يجرى كان تحلوه عن الفلك الأعظم أكثر حتى إن مقادير التفاوت إذا اجتمعت بلغت في كل ثلاثين سنة إلى تمام الدور ، وعلى هذا القول كل ما كان أبعد عن الفلك الأعظم كان أبطأ حركة ، فكان تفاوته أكثر حتى يبلغ إلى فلك القمر الذى هو أبطأ الأفلاك حركة ، فهو في كل يوم يتخلف عن الفلك الأعظم ثلاث عشرة درجة ، فلا يجرى يتم دوره في كل شهر ، ولا يزال كذلك حتى ينتهى إلى الأرض التى هي أبعد الأشياء عن الفلك ، فلا يجرى كانت في نهاية السكون ، ثبت أن كلامهم في هذه الأصول مختل ضعيف والعقل لاسيل له إلى الوصول إليها .

## الفصل الثاني

### في معرفة الأفلاك

القوم وضعموا لأنفسهم مقدمتين ظنيتين ( أحدهما ) أن حركات الأجرام السماوية متساوية متصلة ، وأنها لا تنقطع مرة وتسرع أخرى ، وليس لها رجوع عن متوجهااتها ( والثانية ) أن الكواكب لا تتحرك بذاتها بل يتحرك الفلك ، ثم إنهم بنوا على هاتين المقدمتين مقدمة أخرى فقالوا : الفلك الذي يحمل الكواكب إما أن يكون مركزه مركز الأرض أولا يكون ، فإن كان مركزه مركز الأرض ، فلما أن يكون الكوكب مركزا في ثقلته أو مركزا في جرم مركز في ثقل ذلك الفلك ، فإن كان الأول استحالة أن يختلف قرب الكوكب وبعدة من الأرض ، وأن يختلف قطعه للشمس من ذلك الفلك والأعراض الاختلاف في حركة الفلك ، أو حركة الكوكب ، وقد فرضنا أنهما لا يوجدان البتة ، فبقى القسمان الآخران ( أحدهما ) أن يكون الكوكب مركزا في جرم كرى مستدير الحركة ، منوز في ثقل الفلك المحيط بالأرض ، وذلك النجم نسميه بالفلك المستدير ، فحينئذ يعرض بسبب حركته اختلاف حال الكوكب بالنسبة إلى الأرض تارة بالقرب والبعد وتارة بالرجوع والإستقامة ، وتارة بالصر والكير في المنظر وإما أن يكون الفلك المحيط بالأرض ليس مركزه موافقا لمركز الأرض ، فهو الفلك الخارج المركز ، ويلزم أن يكون الحامل في أحد نصفي فلك البروج من ذلك الفلك أعظم من النصف ، وفي نصفه الآخر أقل من النصف ، فلا جرم يحصل بسببه : القرب والبعد من الأرض ، وأن يقطع أحد نصفي فلك البروج في زمان أكثر من قطعه النصف الآخر ، فظهر أن اختلاف أحوال الكواكب في صفرها وكبرها ، وسزعتها ويطؤها ، وقربها وبُعدها ، من الأرض لا يمكن حصوله إلا بأحد هذين الشيئين ، أعنى التنوير ، والفلك الخارج المركز .

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى التفصيل قولهم في الأفلاك ، فقالوا : هذه الأفلاك التسعة ، منها ماهرة واحدة ، وهو الفلك الأعظم ، وفلك الثوابت ، ومنها ما ينقسم إلى كرتين ، وهو فلك الشمس . وذلك أنه يفصل منه فلك آخر مركزه غير مركز العالم ، بحيث يتماس سطحاهما المحيطان على نقطة تسمى الأوج ، وهو البعد الأبعد من الفلك المنفصل ، ويتماس سطحاهما المقترعان على نقطة تسمى الحضيض ، وهو البعد الأقرب منه ، وهما في الحقيقة فلك واحد ، منفصل عنه فلك آخر ، إلا أنه يقال : فلان ، توسعا ، ويسمى المنفصل عنه : الفلك المثل ، والمنفصل الخارج المركز فلك الأوج ، وجرم الشمس مغرق فيه بحيث يتماس سطحه سطحيه ، ومنها ما ينقسم إلى ثلاث أكر ، وهي أفلاك الكواكب العلوية والزهرة ، فإن لكل واحد منهما فلكين مثل فلك الشمس ، وفلك آخر موقعه من خارج المركز مثل موقع جرم الشمس من فلكه ويسمى : فلك



التدوير والكوكب مفرق فيه بحيث يماس سطحه ويسمى الخارج المركز : الفلك الحامل ، ومنها ما ينقسم إلى أربع أكر وهو فلك عطارد والتمرد أما عطارد فان له فلكين مثل فلكي الشمس وينفصل عن الثاني فلك آخر انفصال الخارج المركز عن الممثل بحيث يقع مركزه خارجا عن المركزين وبعده عن مركز الخارج المركز مثل نصف بمد ما بين مركزي الخارج المركز والممثل ويسمى المنفصل عنه الفلك المدير والمنفصل الفلك الحامل ومنه فلك التدوير وعطارد فيه كما سبق في الكرات الأربعة وأما القمر فان فلكه ينقسم إلى كرتين متوازيتين والمعطى تسمى الفلك المثل والصغرى الفلك المائل وينقسم المائل إلى ثلاث أكر كما في النكوا كب الأربعة وكل فلك ينفصل عنه فلك آخر على الصورة التي عرقها في فلك الشمس ، فانه يبق من المنفصل عنه كرتان مختلفتا النجس يسميان بتممين لذلك الفلك المنفصل وكل واحد من هذه الأفلاك يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة إلى أن يقضى الله أمرأ كان مفعولا والناس إنما وصلوا إلى معرفة هذه الكرات بناء على المقدمة التي قررواها ولا شك أنها لو صححت لصح القول بهذه الأشياء إنما الشأن فيها <sup>(١)</sup> .

### الفصل الثالث

#### في مقادير الحركات

قال الجهور : إن جميع الأملاك تتحرك من المازب إلى المشرق سوى الفلك الأعظم ، والمدير لعطارد والفلك الممثل والمائل والمدير للقمر فالحركة الشرقية تسمى : الحركة إلى التوالى والغربية إلى خلاف التوالى ، والفلك الأعظم يتحرك حركة سريعة في كل يوم بليته دورة واحدة على قطبين يسميان قطبي العالم ويحرك جميع الأفلاك والكواكب وهذه الحركة يقع للكواكب الطوارع والغروب وتسمى الحركة الأولى ، وفلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة في كل ست وستين سنة عند المتأخرين درجة واحدة على قطبين يسميان قطبي فلك البروج ، وهما يدوران حول قطبي العالم بالحركة الأولى وتتحرك على وفق هذه الحركة جميع الأفلاك المتحركة ، وهذه الحركة تنتقل الاوجات عن موضعها من فلك البروج وتسمى الحركة الثانية وحركة الأوج وهي حركة الثوابت والثوابت إنما سميت ثوابت لأسباب (أحدها) كونها بطيئة لأنها بازاء السيارة تشبه الساكنة (وثانيها) السيارة تتحرك إليها وهي لا تتحرك إلى السيارة فكان الثوابت ثابتة لا تتأخرها (وثالثها) عروضا ثابتة على مقدار واحد لا يتغير (ورابعها) أبعاد ما بينها ثابتة على حال واحد لا تتغير الصورة المتوهمه عليها من الصور الغائى والأربعين (وخامسها) الازيمة عند أكثر عوام الأمم منوطه بطولها وأقلها بحيث لا يتفاوت إلا في القرون والأحقاب .

(١) هكذا يابن بياتر الأصول التي يابينا .

وأما الأفلاك الخارجة المركز فانها تتحرك في كل يوم هكذا : زحل (ب ا) المشتري (دلف) المريج بدلالة الشمس (لا كر) الزهرة (نط ج) عطارد (نط ح) والقمر (ييج مو) وتسمى حركة المركز ، وحركة الوسط ، وهي حركات مراكز أفلاك التداوير ومركز الشمس والأفلاك التداوير تتحرك بهذا المقدار زحل (نرج) المشتري (ند ط) المريج (كر مب) الزهرة (لوفط) عطارد (ج وكد) القمر (ييج ند) وتسمى : الحركة الخاصة ، وحركة الاختلاف وهي حركات مراكز الكواكب . واعلم أن بسبب هذه الحركات المختلفة يعرض لهذه الكواكب أحوال مختلفة (أحدها) أنه يحصل للقمر مثلا أبعاد مختلفة غير مضبوطة بالنسبة إلى هذا العالم والأنواع المضبوطة منها أربعة (الأول) أن يكون القمر على البعد الأقرب من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الأقرب من الفلك الخارج المركز ويقال له البعد الأقرب ، وهو الثلاث وثلاثون مرة مثل نصف قطر الأرض بالتقريب (الثاني) أن يكون القمر على البعد الأبعد من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الأقرب من الفلك الخارج المركز وهو البعد الأقرب للأبعد وهو ثلاث وأربعون مرة مثل نصف قطر الأرض (الثالث) أن يكون القمر على البعد الأقرب من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الأبعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الأبعد للأقرب وهو أربعة وخمسون مرة مثل نصف قطر الأرض (الرابع) أن يكون القمر على البعد الأبعد من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الأبعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الأبعد وهو أربعة وستون مرة مثل نصف قطر الأرض ، ثم إن ما بين هذه النقط الأربعة الأحوال المختلفة على ما أتى على شرحها أبو الريحان (وثانها) أن جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطا ما ، فأما العلوية فان بعد مراكزها عن ذرى أفلاك تداويرها أبداً تكون بمقدار بعد مركز الشمس عن مراكز تداويرها وحيث تكون محركة ومتى كانت في الحضيض كانت في مقابلتها وحيث تكون مقابلة للشمس وذلك يقارن الشمس في منتصف الاستقامة ويقابلها في منتصف الرجوع وقيل : إن نصف قطر فلك تدوير المريج أعظم من نصف قطرها مثل الشمس فيلزم أنه إذا كان مقارنا للشمس يكون بعدهم كره عن مركز الشمس أعظم منه إذا كان مقابلها ، وأما السفليات فان مراكز أفلاك تداويرها أبداً يكون مقارنا للشمس فيلزم أن تقارن الشمس الذروة والحضيض في منتصف الاستقامة ، والرجوع غاية بعد كل واحد منهما عن الشمس بمقدار نصف قطر فلك تداويرها ، وهو الزهرة (مه) ولعطارد (كه) بالتقريب وأما القمر فان مركز الشمس أبداً يكون متوسطا بين بعده الأبعد وبين مركز تدويره ولذلك يقال لبعد مركز تدويره عن البعد الأبعد البعد المضاعف لأنه ضعف بعد مركز تدويره من الشمس فيلزم أنه متى كان مركز تدويره في البعد الأبعد فاما أن يكون مقابلا للشمس أو مقارنا لها ، ومتى كان في البعد الأقرب تكون الشمس في تريمه فلذلك يكون اجتماعه واستقباله في البعد الإبعد وتريمه مع الشمس في الأقرب .

## الفصل الرابع

في كيفية الاستدلال بهذه الأحوال على وجود الصانع

وهي من وجوه (أحدها) النظر إلى مقادير هذه الأفلاك ، فإنها مع اشتراكها في الطبيعة الفلكية ، اختص كل واحد منها بمقدار خاص ، مع أنه لا يمتنع في العقل وقوعها على أزيد من ذلك المقدار أو أنقص منه بذرة ، فلما قضى صريح العقل بأن المقادير بأسرها على السوية ، قضى بافتقارها في مقاديرها إلى مخصص مدبر ( وثانها ) النظر إلى أحيائها ، فإن كل فلك ماس بمحده فلكاً آخر فوقه وبمقره فلكاً آخر تحته ، ثم ذلك الفلك إما أن يكون متشابه الأجزاء أو ينتهي بالآخره إلى جسم متشابه الأجزاء ، وذلك الجسم المتشابه الأجزاء لابد وأن تكون طبيعة كل واحد من طرفيه مساوية لطبيعة طرفه الآخر ، فلكا صح على محده أن يلقى جسماً رجب أن يصح على مقره أن يلقى ذلك الجسم ، وممكن كذلك صح أن العالي يمكن وقوعه سافلاً ، والسافل يمكن وقوعه عالياً ، وممكن كذلك كان اختصاص كل واحد منها بميزة معين أمراً جائزاً بقضى العقل بافتقاره إلى المقتضى ( وثالثها ) أن كل كوكب حصل في مقره اختص به أحد جوانب ذلك الفلك دون سائر الجوانب ، ثم إن ذلك الموضع المتني من ذلك الفلك مساو لسائر جوانبه ، لأن الفلك عنده جسم متشابه الأجزاء ، فاختصاص ذلك الموضع بذلك الكوكب دون سائر الجوانب يكون أمراً يمكننا جائزاً بقضى العقل بافتقاره إلى المخصص ( ورابعها ) أن كل كرة فإنها تدور على قطبين معينين ، وإذا كان الفلك متشابه الأجزاء كان جميع النقط المفترضة عليه متساوية ، وجميع الدوائر المفترضة عليه أيضاً متساوية ، فاختصاص نقطتين معينتين بالقطبية دون سائر النقط مع استوائها في الطبيعة يكون أمراً جائزاً ، فيقضى العقل بافتقاره إلى المقتضى ، وهكذا القول في تمين كل دائرة معينة من دوائرها بأن تكون منطقة ( وعاشها ) أن الأجرام الفلكية مع تشابهها في الطبيعة الفلكية كل واحد منها مختص بنوع معين من الحركة في الطء والسرعة ، فانظر إلى الفلك الأعظم مع نهاية انشاعه وعظمه ثم إنه يدور دورة تامة في اليوم والليلة ، والفلك الثامن الذي هو أصغر منه لا يدور الدورة التامة إلا في ستة وثلاثين سنة على ما هو قول الجمهور ، ثم إن الفلك السابع الذي تحته يدور في ثلاثين سنة ، فاختصاص الأعظم بمزيد السرعة ، والأصغر بمزيد البطء مع أنه على خلاف حكم العقل فإنه كان ينبغي أن يكون الأوسع أبطأ حركة لعظم مداره ، والأصغر أسرع استدارة لصغر مداره ليس إلا لمخصص ، والعقل يقضى بأن كل واحد منها إنما اختص بما هو عليه بتقدير العزيز العليم ( وسادسها ) أن الفلك الممثل إذا انفصل عنه الفلك الخارج المركز في تمان : أحدهما من الخارج ، والآخر من الداخل ، وأنه جرم متشابه الطبيعة ، ثم اختص أحد جوانبها بنهاية

النحن ، والآخر بقاية الرقة بالنسبة ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون نسبة ذلك النحن والرقة إلى طبيعته على السوية ، فاخصاص أحد جانبيه بالرقة والآخر بالنحن ، لا بد وأن يكون بتخصيص المخصص المختار ( وسأيسمى ) أنها مختلفة في جهات الحركات ، فبعضها من المشرق إلى المغرب ، وبعضها من المغرب إلى المشرق ، وبعضها شمالية ، وبعضها جنوبية ، مع أن جميع الجهات بالنسبة إليها على السوية ، فلا بد من الإفتقار إلى المدبر ( وثانها ) أنازهاها الآن متحركة ومحال أن يقال إنها كانت أزلا متحركة ، أو ما كانت متحركة ، ثم ابتدأت بالحركة ، ومحال أن يقال : إنها كانت أزلا متحركة لأن ماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، لأن الحركة انتقال من حالة إلى حالة والازل يناقى المسبوقية بالغير ، فالجمع بين الحركة والأزلية محال ، وإن قلنا إنها ما كانت متحركة أزلا سواء قلنا إنها كانت قبل تلك الحركة موجودة أو كانت ما كنة ، أو قلنا : إنها كانت قبل تلك الحركة معدومة أصلا ، فلا يبتداء بالحركة بعد عدم الحركة يقتضى الإفتقار إلى مدبر قديم سبحانه وتعالى ليحركها بعد أن كانت معدومة ، أو بعد أن كانت ساكنة ، وهذا المأخذ أحسن المأخذ وأقربها ( وتاسعها ) أن يقال : إن حركاتها إما أن تكون من لوازم جسيانيتها المعينة ، لكننا نرى جسيانيتها المعينة منفصلة عن كل واحد من أجزاء تلك الحركة ، فاذن كل واحد من أجزاء حركته ليس من لوازمه ، فافتقرت الأفلاك في حركاتها إلى محرك من خارج ، وذلك هو محرك المتحركات ، ومدبر الثوابت والسيارات ، وهو الحق سبحانه وتعالى ( وعاشرها ) أن هذا الترتيب العجيب في تركيب هذه الأفلاك وانتلاف حركاتها أتى أنها مبنية على حكمة ، أم هي واقعة بالجزاف والعبث ؟ أما القسم الثاني فباطل وبعيد عن العقل ، فإن جوز في بناء رفيع ، وقصر مشيد أن التراب والماء انضم أحدهما إلى الآخر ، ثم تولد منهما لبنات ، ثم تركبها قصر مشيد وبناء عال ، فإنه يقتضى عليه بالجنون ، ونحن نعلم أن تركيب هذه الأفلاك وما فيها من الكواكب ، وما لها من الحركات ليس أقل من ذلك البناء ، ثبت أنه لا بد فيها من رعاية حكمة ، ثم لا يخفى إما أن يقال : إنها أحياء ناطقة فهي تتحرك بأنفسها أو يقال : إنه يحركها مدبر قاهر ، والاول باطل لأن حركاتها إما أن تكون لطلب استكمالها أو لالهاذا الغرض ، فإن كانت طالبة بمحركتها لتحصيل كمال فهي ناقصة في ذاتها ، طالبة للاستكمال أو لالهاذا الغرض ، والناقص بذاته لا بد له من مكمل ، فهي مفترقة محتاجة ، وإن لم تكن طالبة بمحركتها للاستكمال ، فهي عابثة في أفعالها ، فيعود الأمر إلى أنه يبعد في القول أن يكون مدار هذه الأجرام المستعظمة ، والحركات الدائمة ، على العبث والسفه ، فلم يبق في القول قسم هو الأليق بالذهاب إليه إلا أن مدبرا قاهرا غالبا على الدهر والزمان يحركها لأسرار عفية ، ولحكم لطيفة هو المستأثر بها ، والمطلع عليها ، وليس تنبنا إلا الإيمان بها على الإجمال على ما قال ( ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا ) .

( والحادى عشر ) أنازهاها مختلفة في الألوان ، مثل صفرة عطارد ، وبياض الزهرة وضوء

الشمس وحرارة المرنج ودرية المشتري ، وكودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب الثابتة بعظم خاص ولون خاص وتركيب خاص ، وزاها أيضاً مختلفة بالسعادة والحوسة ، ونرى أعلى الكواكب السيارة أنعمها ونرى مادونها أسعدا ونرى سلطان الكواكب سعيدها في بعض الاتصالات تحسنا في بعض وزاها مختلفة في الوجوه والحدود والثلاث المذكورة والأوتة وكون بعضها نهاريا وليلاً وسائراً وراجعاً ومستقيماً وصاعداً وهابطاً مع اشتراكها بأسرها في الشفافية والصفاء والنقاء في الجوهر فيبقى العقل بأن اختصاص كل واحد منها بما يختص به لا بد وأن يكون بتخصيص مخصص .

( والثاني عشر ) وهو أن هذه الكواكب وكان لها تأثير في هذا العالم فهي إما أن تكون متدافعة أو متناوئة ، أو لا متدافعة ولا متناوئة ، فإن كانت متدافعة فاما أن يكون بعضها أقوى من بعض أو تكون متساوية في القوة وإن كان بعضها أقوى من بعض كان القوى غالباً أبداً والضعيف مغلوباً أبداً ، فوجب أن تستمر أحوال العالم على طبيعة ذلك الكوكب ولكنه ليس الأمر كذلك وإن كانت متساوية في القوة وهي متدافعة وجب تمزق القمل عليها بأسرها فتكون الأفعال الظاهرة في العالم صادرة عن غيرها فلا يكون مدبر العالم هو هذه الكواكب بل غيرها وإن كانت متناوئة لزم بقاء العالم أيضاً على حاله واحدة من غير تغير أصلاً وإن كانت تارة متناوئة وتارة متدافعة كان انتقالها من الحبة إلى البغضة وبالعكس تغيراً لها في صفاتها فتكون هي مفتقرة في تلك التغيرات إلى الصانع المستولى عليها بالقهر والتسخير .

( والثالث عشر ) أنها أجسام وكل جسم مرب وكل مركب مفتقر إلى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل جسم هو مفتقر إلى غيره يمكن وكل يمكن مفتقر إلى غيره يمكن لذاته وكل يمكن لذاته فله مؤثر وكل ماله مؤثر فانتقاره إلى مؤثره إما أن يكون حال بقاءه ، أو حال حدوثه أو حال عدمه والاول باطل لأنه يقتضي إجماد الموجود وهو محال ، فبقى القسيان الآخران وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع .

( والرابع عشر ) أن الأجسام متساوية في الجسمية لأنه يصح تقسيم الجسم إلى الفلكي والعنصري والكثيف والخليف ، والحر والبارد ، والرطب واليابس ، ومورد التقسيم مشترك بين كل الأجسام ، فالجسمية قدر مشترك بين هذه الصفات ، والأمور المتساوية في الماهية يجب أن تكون متساوية في قالية الصفات ، فاذن كل ما صرح على جسم صرح على غيره ، فاذن اختصاص كل جسم بما يختص به من المقدار ، والوضع ، والشكل ، والطبع ، والصفة ، لا بد وأن يكون من الجائزات ، وذلك يقتضي بالانتقار إلى الصانع القديم جل جلاله ، وتقديست أساؤه ولا إله غيره ، فهذا هو الإشارة إلى معاند الدلائل المستنبطة من أجسام السموات والأرض ، على إثبات الصانع ( ولو أن مافي الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله ) .

( النوع الثاني ) من الدلائل أحوال الأرض وفيه فصلان :

## الفصل الاول

### في بيان أحوال الأرض

اعلم أن لاختلاف أحوال الأرض أسبابا :

( السبب الاول ) اختلاف أحوالها بسبب حركة الفلك ، وهي أقسام :

( القسم الاول ) المواضع المديعة المرض ، وهي التي على خط الإستواء بموافقتها قطبي العالم ، تقاطع معدل النهار على زوايا قائمة ، وتقطع جميع المدارات اليومية بنصفين ، وتكون حركة الفلك دورانية ، ولم يختلف هناك ليل كوكب مع نهاره ، ولم يتصور كوكب أبدى الظهور ، ولا أبدى الخفاء ؛ بل يكون لكل نقطة سوى القطبين : طلوع وغروب ، وبمر فلك البروج بسمت الرأس في الصورة مرتين ، وذلك عند بلوغ قطبيه دائرة الافرقي ، وتمر الشمس بسمت الرأس مرتين في السنة ، وذلك عند بلوغها نقطتي الاعتدالين .

( القسم الثاني ) المواضع التي لها عرض ، فإن قطب الشمال يرتفع فيها من الافرقي ، وقطب الجنوب ينحط عنه ويقطع الافرقي بمعدل النهار فقط على نصفين ، فأما سائر المدارات فيقطعها بقسمين مختلفين ، الظاهر منهما في الشمالية أعظم من الخافي وفي الجنوبية بخلاف ذلك ؛ ولهذا يكون النهار في الشمالية أطول من الليل ، وفي الجنوبية بالخلاف ، وتصير الحركة هنا حائلية ، ولم يتفق ليل كوكب مع نهاره ، إلا ما كان في معدل النهار ، وتصير الكواكب التي بالقرب من قطب الشمال أبدية الظهور ، والتي بالقرب من قطب الجنوب أبدية الخفاء ، وتمر الشمس بسمت الرأس في نقطتين بدمها عن معدل النهار إلى الشمال مثل عرض الموضع .

( القسم الثالث ) وهو الموضع الذي يصير ارتفاع القطب فيه مثل الميل الأعظم ، وهنا يعال طلوع قطبي فلك البروج وغروبها إلا أنها يماسان الافرقي ، وحينئذ يمر فلك البروج بسمت الرأس ؛ ولم تمر الشمس بسمت الرأس إلا في الانقلاب الصيفي ..

( القسم الرابع ) وهو أن يزداد العرض على ذلك ، وهنا يبطل مرور فلك البروج والشمس بسمت الرأس ، ويصير القطب الشمالي من فلك البروج أبدى الظهور ، والآخر أبدى الخفاء .

( القسم الخامس ) أن يصير العرض مثل تمام الميل ، وهنا ينعدم غروب المنقلب الصيفي وطلوع الشتوي لكنهما يماسان الافرقي ، وعنده بلوغ الاعتدال الربيعي أفق المشرق ، والخرقي أفق المغرب يكون المنقلب الصيفي في جهة الشمال والشتوي في جهة الجنوب وحينئذ ينطبق فلك البروج على الافرقي ، ثم يطلع من أول الجدي ، إلى أول السرطان دفعة ، ويفرب مقابله كذلك ثم تأخذ

البروج العالمة في الغروب، والغاربة في الطلوع، إلى أن تعود الحالة المتقدمة، وينعدم الليل هناك في الانقلاب الصيفي، والنهار في الشتاء.

(القسم السادس) أن يزداد العرض على ذلك، فحينئذ يصير قوس من فلك البروج أبدى الظهور مما يلي المنقلب الصيفي، بحيث يكون المنقلب في وسطها، ومدة قطع الشمس إياها يكون نهراً، ويصير مثلها مما يلي المنقلب الشتوي أبدى الخفاء، ومدة قطع الشمس إياها يكون ليلاً، ويعرض هناك لبعض البروج تكوس، فإذا وافى الجدى نصف النهار من ناحية الجنوب، كان أول السرطان عليه من ناحية الشمال، وتقطعة الإعتدال الربيعي على أفق المشرق، فإذا قد طلع السرطان قبل الجوزاء، والجوزاء قبل الثور، والثور قبل الحمل، ثم إذا تحرك الفلك يطلع بالضرورة آخر الحوت وأوله تحت الأرض، وكل جزء يطلع فإنه يغيب نظيره، فالبروج التي تطلع منكوسة يغيب نظيرها كذلك.

(القسم السابع) أن يصير ارتفاع القطب تسعين درجة، فيكون هنال ممدد النهار منطبقاً على الأفق، وتصير الحركة رحوية، ويطل الطلوع والغروب أصلاً، ويكون النصف الشمالي من فلك البروج أبدى الظهور، والنصف الجنوبي أبدى الخفاء، ويصير نصف السنة ليلاً ونصفها نهاراً.

(السبب الثاني) لاختلاف أحوال الأرض اختلاف أحوالها بسبب المارة: اعلم أن خط الإستواء يقطع الأرض نصفين: شمالي وجنوبي، فإذا فرضت دائرة أخرى عظيمة مقاطعة لها على زوايا قائمة، انقسمت كرة الأرض بهما أرباعاً، والذي وجد معموراً من الأرض أخذ الربيعين الشماليين مع ما فيه من الجبال والبحار والمفلوز، ويقال والله أعلم أن ثلاثة الأرباع ماء، فالموضع الذي طوله تسعون درجة على خط الإستواء، يسمى: قبة الأرض، ويحكي عن الهند أن هناك قلعة شائعة في جزيرة هي مستقر الشياطين، تقسمي لأجلها: قبة، ثم وجد طول المارة قريباً من نصف الدور، وهو كالجمع عليه، وافترقوا على أن جعلوا ابتداءها من المغرب، إلا أنهم اختلفوا في التبيين، فبعضهم يأخذه من ساحل البحر المحيط وهو بحر أوقيانوس، وبعضهم يأخذه من جزائر وغلة فيه تسمى: جزائر الخالدات، زعم الأوائل أنها كانت عامرة في قديم الدهر، وبندوها عن الساحل عشرة أجزاء، فيلزم من هذا الاختلاف في الإتيان: أيضاً، ولم يوجد عرض المارة إلا إلى بعد ست وستين درجة من خط الإستواء، إلا أن بطليموس زعم أن وراء خط الإستواء عمارة إلى بعد ست عشرة درجة، فيكون عرض المارة قريباً من اثنتين وعشرين درجة، ثم قسموا هذا القدر المعمور سبع قطع مستطيلة على موازاة خط الإستواء، وهي التي تسمى: الأقاليم وابتدأوه من خط الإستواء، وبعضهم يأخذ أول الأقاليم من عند قريب من ثلاث عشرة درجة من خط الإستواء، وآخر الأقاليم السابع إلى بعد خمسين درجة ولا يعد ما وراءها من الأقاليم، قلعة ما وجدوا فيه من المارة.

(السبب الثالث) لاختلاف أحوال الأرض ، كون بعضها بریا وبحريا ، و سهليا وجبليا ، وصخريا ورمليا وفي غور وعلى نجد ويتركب بعض هذه الأقسام ببعض فتختلف أحوالها اختلافا شديداً ، وما يتعلق بهذا النوع فقد استقصيناه في تفسير قوله تعالى ( الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء ) وما يتعلق بأحوال الأرض أنها كرة وقد عرفت أن امتداد الأرض فيما بين المشرق والمغرب يسمى طولا وامتدادها بين الشمال والجنوب يسمى عرضا فنقول : طول الأرض إما أن يكون مستقيما أو مقعرا أو محدبا والأول باطل . وإلا لصار جميع وجه الأرض مضيقاً دفعة واحدة عند طلوع الشمس وإسار جميعه مظلما دفعة واحدة عند غيبتها ، لكن ليس الأمر كذلك لأننا لما اعتبرنا من القمر خسوفا واحداً يعينه ، واعتبرنا معه حالا مضبوطا من أحواله الأربعة التي هي أول الكسوف وتماه ، وأول انجلائه وتماه لم يوجد ذلك في البلاد المختلفة الطول في وقت واحد ووجد الماضي من الليل في البلد الشرقى منها أكثر مما في البلد الغربى . والثاني أيضاً باطل . وإلا لوجد الماضي من الليل في البلد الغربى أكثر منه في البلد الشرقى لأن الأول يحصل في غرب المقعر أولاً ثم في شرقه ثانياً ولما بطل القسيان ثبت أن طول الأرض محدب ، ثم هذا المحدب إما أن يكون كروياً أو عديسياً ، والثاني باطل لأننا نجد التفاوت بين أزمانه المحسوف الواحد بحسب التفاوت في أجزاء الدائرة حتى أن المحسوف الذى يتفق في أقصى عمارة المشرق في أول الليل ، يوجد في أقصى عمارة المغرب في أول النهار ثبت أنها كرة في الطول ، فأما عرض الأرض فلما أن يكون مسطوحاً أو مقعراً ، أو محدباً ، والأول باطل وإلا لكان السالك من الجنوب على سمت القطب لا يزداد ارتفاع القطب عليه ، ولا يظهر له من الكواكب الأبدية الظهور ما لم يكن كذلك ، لكننا بينا أن أحوالها مختلفة بحسب اختلاف عروضها ، والثاني أيضاً باطل . وإلا لصارت الأبدية الظهور خفية عنه على دوام توغله في ذلك المقعر ، ولا تنقص ارتفاع القطب والتوالي كاذبة على ما قطعنا في بيان المراتب السبعة الخاصة بحسب اختلاف عروض البلدان وهذه الحجة على حسن تقريرها إقناعية .

(الحجة الثانية) ظل الأرض مستدير فوجب كون الأرض مستديرة .

(بيان الأول) أن انخساف القمر قس ظل الأرض ، لأنه لا معنى لانخسافه إلا لزوال النور عن جوهره عند توسط الأرض بينه وبين الشمس ثم نقول : وانخساف القمر مستدير لأننا نحس بالمقدار المنخسف منه مستديراً ، وإذا ثبت ذلك وجب أن تكون الأرض مستديرة لأن امتداد الظل يكون على شكل الفصل المشترك بين القطعة المستضيئة بأشراق الشمس عليها ، وبين القطعة المظلمة منها فإذا كان الظل مستديراً وجب أن يكون ذلك الفصل المشترك الذى شكل كل الظل مثل شكله مستديراً ثبت أن الأرض مستديرة ثم إن هذا الكلام غير مختص بجانب واحد من جوانب الأرض لأن المناظر الموجبة للكسوف تتفق في جميع أجزاء تلك الموج مع أن شكل المحسوف أبداً على الاستدارة فإذاً الأرض مستديرة الشكل من كل الجوانب .



(الحجة الثالثة) أن الأرض طالبة البعد من الفلك ومعنى كان حال جميع أجزائها كذلك وجب أن تكون الأرض مستديرة ، لأن امتداد الظل كرة ، واحتج من قدح في كرية الأرض بأمرين ( أحدهما ) أن الأرض لو كانت كرة لكان مركزها منطبقا على مركز العالم ، ولو كان كذلك لكان الماء محيطا بها من كل الجوانب ، لأن طبيعة الماء تقتضى طلبه المركز فيلزم كون الماء محيطا بكل الأرض ( الثاني ) ما نشاهد في الأرض من التلال والجبال العظيمة والافوار المقعرة جداً .  
أجابوا عن الأول بأن العناية الإلهية اقتضت إخراج جانب من الأرض عن الماء بمنزلة جوية في البحر لتكون مستقرة للحيوانات ، وأيضاً لا يمد سيلان الماء من بعض جوانب الأرض إلى المواضع النائرة منها ويحتد بفرج بعض جوانب الأرض من الماء .  
وعن الثاني أن هذه التضاريس لا تخرج الأرض عن كونها كرة ، قالوا : لو اتخذنا كرة من خشب قطعها ذراع مثلاً ، ثم أثبتنا فيها أشياء بمنزلة جاروسات أو شعيرات ، وقورنا فيها كأمثالها فانها لا تخرجها عن الكرية ونسبة الجبال والغيارات إلى الأرض دون نسبة تلك الثابتات إلى الكرة الصغيرة .

## الفصل الثاني

في بيان الاستدلال بأحوال الأرض على وجود الصانع  
أعلم أن الاستدلال بأحوال الأرض على وجود الصانع أسهل من الاستدلال بأحوال السموات على ذلك وذلك لأن الجسم يدعى أن اتصاف السموات بمقاديرها وأحجامها وأوضاعها أمر واجب لذاته ، يتمتع التغير فيستغنى عن المؤثر ، فيحتاج في إبطال ذلك إلى إقامة الدلالة على تماثل الأجسام الأرضية فانا نشاهد تغيرها في جميع صفاتها أعني حصولها في أحيازها وألوانها وطعونها وطباعها ونشاهد أن كل واحد من أجزاء الجبال والصخور الصم يمكن كسرها وإزالتها عن مواضعها وجعل العالي سافلاً والسافل جالياً وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن اختصاص كل واحد من أجزاء الأرض بما هو عليه من المكان والجبر والماسة والقرب من بعض الأجسام والبعد من بعضها يمكن التغير والتبدل وإذا ثبت أن اتصاف تلك الأجرام بصفاتها أمر جائز وجب افتقارها في ذلك الاختصاص إلى مدبر قديم عليم سبحانه وتعالى عن قول الظالمين ، وإذا عرفت ما أخذ الكلام سهل عليك التفرع .

( النوع الثالث ) من الدلائل اختلاف الليل والنهار وفيه مسألتان :

( المسألة الأولى ) ذكرنا للاختلاف تفسيرين ( أحدهما ) أنه اقتصار من قورهم : بخلفه يخلفه إذا ذهب الأول وجاء الثاني ، فاختلاف الليل والنهار تماقهما في الذهاب والهجى ، ومنه يقال :

فلان يختلف إلى فلان إذا كان يذهب إليه ويحى . من عنده فذهابه يخلف مجته ومجته يخلف ذهابه وكل شئ يحى . بمد شئ . آخر فخر خلقه ، وهذا فسر قوله تعالى ( وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة ) ( والثاني ) أراد اختلاف الليل والنهار في الطول والقصر والنور والظلمة والزيادة والنقصان قال الكشاف : يقال لكل شيئين اختلفا هما خلفان .

وعندى فيه وجه ثالث ، وهو أن الليل والنهار كما يختلفان بالطول والقصر في الأزمنة ، فهما يختلفان بالأمكنة ، فان عند من يقول : الأرض كرة فكل ساعة عينها فتلك الساعة في موضع من الأرض صبح ، وفي موضع آخر ظهر ، وفي موضع ثالث عصر ، وفي رابع مغرب ، وفي خامس عشاء . ولم جراً هذا إذا اعتبرنا البلاد المختلفة في الأطوال ، أما البلاد المختلفة بالعرض ، فكل بلد تكون عرضه الشمال أكثر كانت أيامه الضيفية أطول ولياليه الضيفية أقصر وأيامه الشتوية بالعدد من ذلك فهذه الأحوال المختلفة في الأيام والليالي بحسب اختلاف أطوال البلدان وعرضها أمر مختلف عجيب ولقد ذكر الله تعالى أمر الليل والنهار في كتابه في عدة مواضع فقال في بيان كونه مالك الملك ( يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل ) وقال في القصص ( قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكونون فيه أفلا تبصرون ومن رحمة جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتنبهوا من فضله وللمك تشكرون ) وفي الزمر ( ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاكم من من فضله إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون ) وفي لقمان ( ألم تر أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وحجرات الشمس والقمر كل يجري إلى أجل مسمى ) وفي الملائكة ( يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وحجرات الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى ذلكم الله ربكم ) وفي يس ( وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون ) وفي الزمر ( يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى ) وفي حم غافر ( الله الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً ) وفي عم ( وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً ) والآيات من هذا الجنس كثيرة وتحقيق الكلام أن يقال : إن اختلاف أحوال الليل والنهار يدل على الصانع من وجوه ( الأول ) أن اختلاف أحوال الليل والنهار مرتبط بحركات الشمس ، وهى من الآيات العظام ( الثاني ) ما يحصل بسبب طول الأيام تارة ، وطول الليالي أخرى من اختلاف الفصول ، وهو الربيع والصيف والخريف والشتاء ، وهو من الآيات العظام ( الثالث ) أن انتظام أحوال العباد بسبب طلب الكسب والمعيشة في الأيام وطلب النوم والراحة في الليالي من الآيات العظام ( الرابع ) أن كون الليل والنهار متماوتين على تحصيل مصالح الخلق مع ما بينهما من التضاد والتنافى من الآيات العظام ، فان مقتضى التضاد بين الشيتين أن يتفاسدا لا أن يتماونا على تحصيل المصالح ( الخامس ) أن إقبال الخلق في أول الليل على النوم يشبه موت الخلائق أولاً عند النفخة الأولى في الصور

وقضتهم عند طلوع الشمس شبيعة بعود الحياة إليهم عند النفخة الثانية ، وهذا أيضاً من الآيات العظام المنبئة على الآيات العظام ( السادس ) أن انشقاق ظلة الليل بظهور الصباح المستطيل فيه من الآيات العظام كأنه جدول ماء صاف يسيل في بحر كدر بحيث لا يتكدر الصافي بالكدر ولا الكدر بالصافي ، وهو المراد بقوله تعالى ( فائق الإصباح وجاعل الليل سكناً ) ( السابع ) أن تقدير الليل والنهار بالمقدار المعتدل الموافق للمصالح من الآيات العظام كما يبين أن في الموضع الذي يكون القطب على سمت الرأس تكون السنة ستة أشهر فيها نهاراً وستة أشهر ليلاً وهناك لا يتم التضج ولا يصلح المسكن لحيوان ولا يتهيأ فيه شيء من أسباب المعيشة ( الثامن ) أن ظهور الضوء في الهواء لو قلنا إنه حصل بقدرة الله تعالى ابتداء عند طلوع الشمس ، من حيث إنه تعالى أجرى عاذته بخلافه . فهو في الهواء عند طلوع الشمس فلا كلام وإن قلنا الشمس توجب حصول الضوء في الجرم المقابل له كان اختصاص الشمس بهذه الخاصية دون سائر الأجسام مع كون الأجسام بأشهرها متماثلة ، يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : المحرك لاجرام السموات ملك عظيم الجثة والقوة ، وحيث لا يكون اختلاف الليل والنهار دليلاً على أنه الصانع قلنا : أما على قولنا فلذا دل الدليل على أن قدرة البديع غير صالحة للايجاد ، فقد زال السؤال ، وأما على قول المحققة فقد نفى أبوهائهم هذا الاحتمال بالسمع .

( النوع الرابع من الدلائل ) قوله تعالى ( والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ) وفيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قال الواحدى : الفلك أصله من الدوران وكل مستدير فلك ، وفلك السماء اسم لاطلاق سبعة تجري فيها النجوم ، وفلك الجارية إذا استدار ثديها وفلك المنزل من هذا والسفينة سميت فلكاً لأنها تدور بالماء أسهل دوران قال : والفلك واحد وجمع فلذا أراد بها الواحد ذكر ، وإذا أريد به الجمع أنثى ومثاله قولهم : ناقة هجان ونوق هجان ودرع دلاص ودروع دلاص قال سيويه : فلك إذا أريد به الواحد فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة باء برد وعاء خرج ، وإذا أريد به الجمع فضمة الفاء فيه بمنزلة ضمة الحاء من حر والصاد من صفر فالضمتان وإن اتفقتا في اللفظ فهما مختلفتان في المعنى .

( المسألة الثانية ) قال الليث سمى البحر ببحراً لاستبحاره وهو سمته وانبساطه ويقال استبحر فلان في العلم إذا اتسع فيه والراعى وبحر فلان في المال وقال غيره سمى البحر ببحراً لأنه شق في الأرض والبحر الشق ومنه البحيرة .

( المسألة الثالثة ) ذكر الجبائي وغيره من العلماء بمواضع البحور أن البحور المعروفة خمسة

(أحدها) بحر الهند ، وهو الذى يقال له أيضاً بحر الصين (والثاني) بحر المغرب (والثالث) بحر الشام والروم ومصر (والرابع) بحر نبطش (والخامس) بحر جرجان .

(فأما بحر الهند) فإنه يمتد طوله من المغرب إلى المشرق ، من أقصى أرض الحبشة ، إلى أقصى أرض الهند والصين ، يكون مقدار ذلك ثمانمائة ألف ميل ، وعرضه ألفى وسبعمائة ميل ويمجاوز خط الإستواء ألفاً وسبعمائة ميل ، وغلجان هذا البحر (الاول) خليج عند أرض الحبشة ، ويمتد إلى ناحية البربر ، ويسمى الخليج البربرى ، طول مقدار خمسمائة ميل وعرضه مائة ميل (والثاني) خليج بحر أيلة وهو بحر القلزم ، طوله ألف وأربعمائة ميل ، وعرضه سبعمائة ميل ، ومنتها إلى البحر الذى يسمى البحر الأخضر ، وعلى طرفه القلزم ، فلذلك سمى به ، وعلى شرقه أرض اليمن وعدن ، وعلى غربه أرض الحبشة (الثالث) خليج بحر أرض فارس ، ويسمى : الخليج الفارسى ، وهو بحر البصرة وفارس ، الذى على شرقه تيز ومكران ، وعلى غربه عمان طوله ألف وأربعمائة ميل ، وعرضه خمسمائة ميل ، وبين هذين الخليجيين أقصى خليج أيلة وخليج فارس أرض الحجاز واليمن وسائر بلاد العرب ، فيها بين مسافة ألف وخمسمائة ميل (الرابع) يخرج منه خليج آخر إلى أقصى بلاد الهند ويسمى الخليج الأخضر طوله ألف وخمسمائة ميل قالوا : وفي جزيرة بحر الهند من الجزائر العامرة وغير العامرة : ألف وثلاثمائة وسبعون جزيرة منها جزيرة ضخمة في أقصى البحر مقابل أرض الهند في ناحية المشرق عند بلاد الصين وهى : سرنديب ، يحيط بها ثلاثة آلاف ميل فيها جبال عظيمة وأنهار كثيرة ومنها يخرج الباقوت الأحمر ، وحول هذه الجزيرة تسع عشرة جزيرة طامة ، فيها مدائن طامة وقرى كثيرة ومن جزائر هذا البحر جزيرة كذا ، التى يجلب منها الرصاص القلوى ، وجزيرة سريرة التى يجلب منها الكافور .

(وأما بحر المغرب) فهو الذى يسمى بالمحيط وتسميه اليونانيون : أوقيانوس ، ويتصل به بحر الهند ولا يبرى طرفه إلا في ناحية المغرب والشمال ، عند عاذاة أرض الروس والصقالبة فيأخذ من أقصى المنهى في الجنوب ، عاذيا لأرض السودان ، مارا على حدود السوس الأقصى وطنجة ، وتاهرت ، ثم الأندلس ، والجلالة والصقالبة ثم يمتد من هناك وراء الجبال غير المسلوكة والأراضي غير المسكونة نحو بحر المشرق وهذا البحر لا تجرى فيه السفن وإنما تسلك بالقرب من سواحه وفيه ست جزائر مقابل أرض الحبشة تسمى : جزائر الحاديات ، ويخرج من هذا البحر خليج عظيم في شمال الصقالبة ، ويمتد هذا الخليج إلى أرض بلنار المسلمين ، طوله من المشرق إلى المغرب ثلاثمائة ميل وعرضه مائة ميل .

(وأما بحر الروم) وإفريقية ومصر والشام : فطوله مقدار خمسة آلاف ميل ، وعرضه ستمائة ميل ، ويخرج منه خليج إلى ناحية الشمال قريب من الرومية ، طوله خمسمائة ميل ، وعرضه ستمائة ، ويخرج منه خليج آخر إلى أرض سرين ، طوله مائتا ميل ، وفي هذا البحر مائة واثنان

وستون جزيرة حاضرة ، منها خمسون جزيرة عظام .  
( وأما بحر نيطش ) فإنه يمتد من اللاذقية إلى خلف قسطنطينية ، في أرض الروم والصفالة  
طوله ألف وثلاثمائة ميل ، وعرضه ثلثمائة ميل .

( وأما بحر جرجان ) فطوله من المغرب إلى المشرق ثلثمائة ميل ، وعرضه ستائة ميل ، وفيه  
جزيرتان كانتا عامرتين فيمن معنى من الزمان ويعرف هذا البحر ببحر آبسكون ، لأنها على فرضته  
ثم يمتد إلى طبرستان ، والديلم ، والنهران ، وباب الأبواب ، وناحية أران ، وليس يتصل ببحر  
آخر ، فهذه هي البحور العظام ، وأما غيرها فبحيرات ويطائح ، كبحيرة خوارزم ، وبحيرة طبرية .  
وحكى عن أرسطاطاليس : أن بحر أوقيانوس يحيط بالأرض بمنزلة المنطقة لها ، فهذا هو  
السلام المختصر في أمر البحور .

( المسألة الرابعة ) في كيفية الاستدلال بمریان الفلك في البحر على وجود الصانع تعالى  
وتقدس ، وهي من وجوه ( أحدها ) أن السفن وإن كانت من تركيب الناس إلا أنه تعالى هو  
الذي خلق الآلات التي بها يمكن تركيب هذه السفن ، فلولا خلقه لما أمكن ذلك ( وثانيها ) لولا  
الرياح الممينة على تحريكها لما تكامل النفع بها ( وثالثها ) لولا هذه الرياح وعدم صفها لما بقيت  
ولماسبت ( ورابعها ) لولا تقوية قلوب من ركب هذه السفن لماتم الغرض فصيها الله تعالى من هذه  
الوجوه مصلحة للعباد ، وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم ( وخامسها ) أنه خص كل طرف من أطراف  
العالم بشئ معين ، وأحوج الكل إلى الكل فصار ذلك داعياً يدعوهم إلى اجتماعهم هذه الأخطار في  
هذه الأسفار ولولا أنه تعالى خص كل طرف بشئ وأحوج الكل إليه لما ارتكبوا هذه السفن ،  
فالحمال ينتفع به لأنه يريح والمحمول إليه ينتفع بما حمل إليه ( وسادسها ) تسخير الله البحر لحل  
الفلك مع قوة سلطان البحر إذا حاج ، وعظم المحول فيه إذا أرسل الله الرياح فاضطربت أمواجه  
وتقلبت مياهه ( وسابعها ) أن الأودية العظام ، مثل : جيحون ، وسيحون ، تنصب أبداً إلى بحيرة  
خوارزم على صفرها ، ثم إن بحيرة خوارزم لا تزداد البتة ولا تمتد ، فالحق سبحانه وتعالى هو  
العام بكيفية حال هذه المياه العظيمة التي تنصب فيها ( وثامنها ) مافي البحار من الحيوانات العظيمة  
ثم إن الله تعالى يخصص السفن عنها ، ويرسلها إلى سواحل السلامة ( وتساعها ) مافي البحار من هذا  
الآمر العجيب ، وهو قوله تعالى ( مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان ) وقال ( هذا عذاب  
فراش سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ) ثم إنه تعالى بقدرته يحفظ البعض عن الإختلاط بالبعض ،  
وكل ذلك بما يرشد العقول والألباب إلى اعتقادها إلى مدبر يدبرها ومقدر يحفظها .

( المسألة الخامسة ) دل قوله في صفة الفلك ( بما ينفع الناس ) على إباحة تركها ، وعلى إباحة  
الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع بالذات .  
( النوع الخامس ) قوله تعالى ( وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ) .

واعلم أن دلالاته على الصانع من وجوه ( أحدها ) أن تلك الاجسام ، وما قام بها من صفات الرقة ، والرطوبة ، والنفوثة ، ولا يقدر أحد على خلقها إلا الله تعالى ، قال سبحانه ( قل أريد أن أصبح مأثوم غوراً فن يأتكم بما معين ) ( وثانيها ) أنه تعالى جعله سبباً لحياة الإنسان ، ولا أكثر منافع قال تعالى ( أفريتم الماء الذي تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون ) وقال ( وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون ) ( وثالثها ) أنه تعالى كما جعله سبباً لحياة الإنسان ، جعله سبباً لوزقه قاله تعالى ( وفي السماء رزقكم وما توعدون ) ( ورابعها ) أن السحاب مع ما فيه من المياه العظيمة ، التي تسيل منها الأودية العظام تبقى معلقة في جو السماء وذلك من الآيات العظام ( وخامسها ) أن نزولها عند التصرع واحتياج الخلق إليه مقدراً بمقدار النفع من الآيات العظام ، قال تعالى حكاية عن نوح ( فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدرراً ) ( وسادسها ) ما قال ( فسقناه إلى بلد ميت ) وقال ( وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبئت من كل زوج بهيج ) فان قيل : أتفقولون : إن الماء ينزل من السماء على الحقيقة أو من السحاب أو تجرزون ما قاله بعضهم من أن الشمس تؤثر في الأرض فيخرج منها أبخرة متصاعدة فإذا وصلت إلى الجو البارد بردت فثقلت فنزلت من فضاء المحيط إلى ضيق المركز ، فأصلت فتولدت من اتصال بعض تلك الذرات ببعض قطرات هي قطرات المطر .

قلنا : بل نقول إنه ينزل من السماء كما ذكره الله تعالى وهو الصادق في خبره ، وإذا كان قادراً على إمساك الماء في السحاب ، فأى بعد في أن يمسكه في السماء ، فأما قول من يقول : إنه من بحار الأرض فهذا يمكن في نفسه ، لكن القطع به لا يمكن إلا بعد القول بنى الفاعل المختار ، وقدم العالم ، وذلك كفر ، لأننا متى جوزنا الفاعل المختار القادر على خلق الجسم ، فكيف يمكننا مع إمكان هذا القسم أن نقطع بما قالوه .

أما قوله ( فأحيها به الأرض بعد موتها ) فاعلم أن هذه الحياة من جهات ( أحدها ) ظهور النبات الذي هو الكلأ والشب وما شاكلها ، مما لولاه لما عاشت دواب الأرض ( وثانيها ) أنه لولاه لما حصلت الاقوات للبهائم ( وثالثها ) أنه تعالى ينبت كل شيء بقدر الحاجة ، لأنه تعالى ضمن أرزاق الحيوانات ، بقوله ( وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ) ( ورابعها ) أنه يوجد فيه من الألوان والطعوم والروائح وما يصلح لللباس ، لأن ذلك كله مما لا يقدر عليه إلا الله ( وخامسها ) يحصل للأرض بسبب النبات حسن ونضرة ودواء وروث فذلك هو الحياة .

واعلم أن وصفه تعالى ذلك بالإحياء بعد الموت مجاز ، لأن الحياة لا تصح إلا على من يدرك ويصح أن يعلم ، وكذلك الموت ، إلا أن الجسم إذا صار حياً حصل فيه أنواع من الحسن والنضرة والبهاء ، والشفور والغناء ، فأطلق لفظ الحياة على حصول هذه الأشياء ، وهذا من فصيح الكلام الذي على اختصاره يجمع المعاني الكثيرة .

واعلم أن إحياء الأرض بعد موتها يدل على الصانع من وجوه ( أحدها ) نفس الزرع ، لأن ذلك ليس في مقدور أحد على الحد الذي يخرج عليه ( وثانيها ) اختلاف ألوانها على وجه لا يكاد يعد ويحصى ( وثالثها ) اختلاف علوم ما يظهر على الزرع والشجر ( ورابعها ) استمرار العادات بظهور ذلك في أوقاتها المخصوصة .

( النوع السادس من الآيات ) قوله تعالى ( وبث فيها من كل دابة ) ونظيره جميع الآيات الدالة على خلقة الإنسان ، وسائر الحيوانات ، كقوله ( وبث منها رجالا كثيرا ونساء ) .  
واعلم أن حدوث الحيوانات قد يكون بالتوليد ، وقد يكون بالتوالد ، وعلى التقديرين فلا بد فيها من الصانع الحكيم ظنين ذلك في الناس ثم في سائر الحيوانات .

أما الإنسان فالدلي يدل على افتقاره في حدوثه إلى الصانع وجوه ( أحدها ) بربى أن واحدا قال عند عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه : إنى أتعجب من أمر الشطرنج ، فإن رقته ذراع في ذراع ، ولولعب الإنسان ألف ألف مرة ، فإنه لا يتفق مرتان على وجه واحد قال عمر بن الخطاب هنا ما هو أعجب منه ، وهو أن مقدار الوجه شبر في شبر ، ثم إن موضع الأعضاء التي فيه كالحاجين والعينين والأنف والعم ، لا يتغير البتة ثم إنك لا ترى شخصين في الشرق والغرب يشبهان ، فما أعظم تلك القدرة والحكمة التي أظهرت في هذه الرقعة الصغيرة هذه الاختلافات التي لا حد لها ( وثانيها ) أن الإنسان متولد من النطفة ، فالقوثر في تصوير النطفة وتشكيلها قوة موجودة في النطفة أو غير موجودة فيها فإن كانت القوة المصورة فيها ، فذلك القوة إما أن يكون لها شعور وإدراك وعلم وحكمة حتى تمكنت من هذا التصوير العجيب ، وإما أن لا تكون تلك القوة كذلك ، بل يكون تأثيرها بمجرد الطبع والعلية ، والأول ظاهر الفساد لأن الإنسان حال استكمال أكثر علما وقدره ، ثم إنه حال كاله لو أراد أن يغير شعرة من كفيها لا يقدر على ذلك ، فحال ما كان في نهاية الضعف كيف يقدر على ذلك ، وأما إن كانت تلك القوة مؤثرة بالطبع ، فهذا المعنى إما أن يكون جسما متشابها للأجزاء في نفسه ، أو يكون مختلف الأجزاء ، فإن كان متشابها للأجزاء فالقوة الطبيعية إذا عملت في المادة البسيطة ، لا بد وأن يصدر منه فعل متشابه ، وهذا هو الكرة فكان ينبغي أن يكون الإنسان على صورة كرة ، وتكون جميع الأجزاء المقترضة في تلك الكرة متشابهة في الطبع ، وهذا هو الذي يستدلون به على أن البسائط لا بد وأن تكون كرات ، ثبت أنه لا بد للنطفة في انفلاجها لحما ودماء وإنسانا من مدبر ومقدر لأعضائها وقواها وتراكيبها ، وما ذاك إلا الصانع سبحانه وتعالى ( وثالثها ) الاستدلال بأحوال تشرح أبعاد الحيوانات والمعاني الواقعة في تركيبها وتأليفها ، وإيراد ذلك في هذا الموضع كالتعذر لكثرتها ، واستقصاء الناس في شرحها في الكتب المعمولة في هذا الفن ( ورابعها ) ما روى عن أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال : سبحان من بصر بشم ، وأسمع بعظم ، وأنفق بلم ، ومن عجائب الأمر

في هذا التركيب أن أهل الطبائع قالوا: أهل العناصر يجب أن يكون هو النار، لأنها حارة يابسة، وأدون منها في اللطافة الهواء، ثم الماء والأرض لا بد وأن تكون تحت الشكل لثقلها وكثافتها ويسبها، ثم إنهم قلبوا هذه القضية في تركيب بدن الإنسان، لأن أعلى الأعضاء منه عظم القحف والعظم بارد يابس على طبيعة الأرض، وتحت الدماغ وهو بارد رطب على طبع الماء، وتحت النفس وهو حار رطب على طبع الهواء، وتحت الكل: القلب، وهو حار يابس على طبع النار، فسيحان من يديه قلب الطابع يرتبها كيف يشاء، ويركبها كيف أراد.

ومما ذكرنا في هذا الباب أن كل صانع يأتي بنقش لطيف فإنه يصوره عن التراب كي لا يكدره وعن الماء كي لا يجمده، وعن الهواء كي لا يزيل طرواته ولطافته، وعن النار كيلا تحرقه، ثم إنه سبحانه وتعالى وضع نقش خلقته على هذه الأشياء، فقال (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب) وقال (وجعلنا من الماء كل شيء حي) وقال في الهواء (فنفخنا فيه من روحنا) وقال أيضاً (وإذ خلقنا من الطين كهيئة الطير بإذن فنفخنا فيها) وقال (ونفخت فيه من روحي) وقال في النار (وخلق الجن من نار) وهذا يدل على أن صنعه بخلاف صنع كل أحد (وغامساً) انظر إلى الطفل بعد انفصاله من الأم، فإنه لو وضعت على فمه وأغصه ثوباً يقطع نفسه لمات في الحال، ثم إنه بقي في الرحم الضيق مدة مديدة، مع تغمر النفس هناك ولم يميت، ثم إنه بعد الانفصال يكون من أضعف الأشياء وأبعدها عن الفهم، بحيث لا يميز بين الماء والنار. وبين المؤذى والمفيد، وبين الأم وبين غيرها، ثم إن الإنسان وإن كان في أول أمره من أبعده الأشياء عن الفهم، فإنه بعد استكمال أكمل الحيوانات في الفهم والعقل والإدراك، ليعلم أن ذلك من عطية القادر الحكيم، فإنه لو كان الأمر بالطبع لكان كل من كان أذكى في أول الخلق، كان أكثر فهماً وقت الاستكمال، فلما لم يكن الأمر كذلك، بل كان على العكس، علمنا أن كل ذلك من عطية الله الخالق الحكيم (وسادساً) اختلاف الألسنة واختلاف طبائعهم، واختلاف أوجدهم من أقوى الدلائل ونرى الحيوانات البرية والجميلة، شديدة المشابهة بعضها بالبعض، ونرى الناس مختلفين جداً في الصورة، ولولا ذلك لاختلت المعيشة، ولا شئ كل أحد بأحد، فما كان يتميز البعض عن البعض، وفيه فساد المعيشة، واستقصاء الكلام في هذا النوع لا مطمع فيه لانه بحر لا ساحل له.

(النوع السابع من الدلائل) تصرف الرياح، وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) وجه الاستدلال بها أنها مخلوقة على وجه يقبل التصريف، وهو الرقة واللطافة، ثم إنه سبحانه يصرفها على وجه يقع به النفع العظيم في الإنسان والحيوان والنبات، وذلك من وجوه (أحدها) أنها مادة النفس الذي لو انقطع ساعة عن الحيوان لمات، وقيل فيه إن كل ما كانت الحاجة إليه أشد، كان وجده أسهل. ولما كان احتياج الإنسان إلى الهواء أعظم الحاجات



حتى لو انقطع عنه لحظة لمات لاجرم كان وجدانه أسهل من وجدان كل شيء، وبعد الهواء الماء فان الحاجة إلى الماء أيضاً شديدة دون الحاجة إلى الهواء فلا جرم سهل أيضاً وجدان الماء ولكن وجدان الهواء أسهل . لأن الماء لا بد فيه من تكلف الاغتراف بخلاف الهواء ، فان الآلات المهيأة لجذبه حاضرة أبداً ، ثم بعد الماء الحاجة إلى الطعام شديدة ولكن دون الحاجة إلى الماء ، فلا جرم كان تحصيل الطعام أصعب من تحصيل الماء ، وبعد الطعام الحاجة إلى تحصيل المعاجين ، والأدوية النادرة قليلة ، فلا جرم عزت هذه الأشياء . وبعد المعاجين الحاجة إلى أنواع الجواهر من اليواقيت والوبرجد نادرة جداً ، فلا جرم كانت في نهاية العزة ، ثبت أن كل ما كان الاحتياج إليه أشد ، كان وجدانه أسهل وكل ما كان الاحتياج إليه أقل كان وجدانه أصعب وما ذلك إلا رحمة منه على العباد ولما كانت الحاجة إلى رحمة الله تعالى أعظم الحاجات ففرجوا أن يكون وجدانها أسهل من وجدان كل شيء . وعبر الشاعر عن هذا المعنى فقال :

سبحان من خسر القليل بعزه . والناس مستفنون عن أجناسه

وأذل أنفاس الهواء وكل ذي نفس محتاج إلى أنفاسه

( وثانياً ) لولا تحرك الرياح لما جرت الفلك وذلك مما لا يقدر عليه أحد إلا الله فلو أراد كل من في العالم بقلب الريح من الشمال إلى الجنوب ، أو إذا كان الهواء ساكناً أن يحركه لتعذر .  
( المسألة الثانية ) قال الواحدى ( وتصرف الريح ) أراد وتصرفه الريح فأضاف المصدر إلى المفعول وهو كثير .

( المسألة الثالثة ) الرياح جمع الريح قال أبو على الريح اسم على فعل والعين منه ووارى انقلبت في الواحد للكسرة ياء فانه في الجمع القليل أرواح وذلك لأنه لا شيء فيه يوجب الاعلال ألا ترى أن سكن الواو لا يوجب الاعلال ، كالواو في قوم وقول ، وفي الجمع الكثير ريح انقلبت الواو ياء للكسرة التي قبلها بحركة وديم وحيلة وحيل قال ابن الأنباري : إنما سميت الريح ريحاً لأن الغالب عليها في هبوبها المجهى بالروح والراحة وانقطاع هبوبها يكسب الكرب والغم فهي مأخوذة من الروح والدليل على أن أصلها الواو قولهم في الجمع أرواح .

( المسألة الرابعة ) قالوا الرياح أربع الشمال والجنوب والصباء والدبور ، فالشمال من نقطة الشمال ، والجنوب من نقطة الجنوب ، والصباء مشرقية ، والدبور مغربية وتسمى الصبا قبولاً لأنها استقبلت الدبور وما بين كل واحد من هذه الجهات هي نكباء .

( المسألة الخامسة ) اختلف القراء في الرياح فقرأ أبو عمرو ، وعاصم وابن عامر ( الرياح ) على الجمع في عشرة مواضع البقرة ، والأعراف ، والحجر ، والكهف ، والفرقان والنجم والروم في موضعين ، والجاثية وفاطر ، وقرأ نافع في اثني عشر موضعاً هذه العشرة وفي إزاهيم ( كرماد اشتدت به الرياح ) وفي حم عسق ( إن يشأ يسكن الريح ) وقرأ ابن كثير ( الرياح ) في خمسة مواضع

البقرة والمجر والكهف والروم في موضعين وفرا الكسائي في ثلاثة مواضع : في الحجر والفرقان والروم الأول منها .

واعلم أن كل واحدة من هذه الرياح مثل الأخرى في دلالتها على الوحدانية ، وأما من وحد فأنه يريد به الجنس ، كقولهم : أهلك الناس الدينار والدرهم ، وإذا أريد بالرجس الجنس كانت قراءة من وحد كقراءة من جمع ، وأما ما روى في الحديث من أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا هبت الريح قال : اللهم اجعلها رياحاً ولا تجعلها ريحاً فأنه يدل على أن مواضع الرحمة بالجمع أولى ، قال تعالى ( ومن آياته أن يرسل الرياح مبشرات ) وإنما يبشر بالرحمة ، وقال في موضع الإفراد ( في عاد إذ أرسلنا عليهم الريح العقيم ) وقد يختص اللفظ في القرآن بشيء فيكون أمانة له ، فمن ذلك أن عامة ما جاء في التنزيل من قوله تعالى ( وما يدريك لعل الساعة قريب ) وما كان من لفظ أدراك فأنه مفسر لهم غير معين كقوله ( وما أدراك ما القارعة ، وما أدراك ما هي ) .

( النوع الثامن من الدلائل ) قوله تعالى ( والسحاب المسخر بين السماء والأرض ) سمي السحاب سحاباً لانسحابه في الهواء ، ومعنى التسخير التذليل ، وإنما سماه مسخراً لوجوه ( أحدها ) أن طبع الماء ثقيل يقتضي النزول فكان بقاؤه في جو الهواء على خلاف الطبع ، فلا بد من قاهر يقره على ذلك فذلك سماه بالمسخر ( الثاني ) أن هذا السحاب لو دام لعظم ضرره من حيث أنه يستر ضوء الشمس ، ويكثر الأمطار والابتلال ، ولو انقطع لعظم ضرره لأنه يقتضي القحط وعدم العشب والزراعة ، فكان تقديره بالمقدار المعلوم هو المصلحة فهو كالسخر لله سبحانه يأتي به في وقت الحاجة ويرده عند زوال الحاجة ( الثالث ) أن السحاب لا يقف في موضع معين بل يسوقه الله تعالى بواسطة تحريك الرياح إلى حيث أراد وشاء فذلك هو التسخير فهذا هو الإشارة إلى وجوه الاستدلال بهذه الدلائل ..

وأما قوله تعالى ( لايات لقوم يعقلون ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) قوله ( لايات ) لفظ جمع فيحتمل أن يكون ذلك راجعاً إلى الكل ، أي مجموع هذه الأشياء آيات ويحتمل أن يكون راجعاً إلى كل واحد مما تقدم ذكره ، فكانه تعالى بين أن في كل واحد مما ذكرنا آيات وأدلة وتقرير ذلك من وجوه ( أحدها ) أننا نينا أن كل واحد من هذه الأمور الثمانية يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى من وجوه كثيرة ( وثانيها ) أن كل واحد من هذه الآيات يدل على مدلولات كثيرة فهي من حيث إنها لم تكن موجودة ثم وجدت ذلك على وجود المؤثر وعلى كونه قادراً ، لأنه لو كان المؤثر موجباً لدام الأثر بدوامه ، فكان يحصل التغير ومن حيث أنها وقعت على وجه الإحكام والإتقان ذلك على علم الصانع ، ومن حيث أن حدوثها اختص بوقت دون وقت ذلك على إرادة الصانع ، ومن حيث أنها وقعت على وجه الانساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها ذلك على وحدانية الصانع ، على ما قال تعالى

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ

( لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا ) ( وثالثها ) أنها كما تدل على وجود الصانع وصفاته فكذلك تدل على وجوب طاعته وشكره علينا عند من يقول بوجوب شكر المنعم عقلاً لأن كثرة النعم توجب الخلوص في الشكر ( ورابعها ) أن كل واحد من هذه الدلائل الثمانية أجسام عظيمة فهي مركبة من الأجزاء التي لا تتجزأ فذلك الجزء الذي يتقاصر الحس والوهم والخيال عن إدراكه قد حصل فيه جميع هذه الدلائل ، فان ذلك الجزء من حيث إنه حادث ، فكان حدوثه لا محالة مختصاً بوقت معين ولا بد وأن يكون مختصاً بصفة معينة مع أنه يجوز في العقل وقوعه على خلاف هذه الأمور ، وذلك يدل على الانقار إلى الصانع الموصوف بالصفات المذكورة ، وإذا كان كل واحد من أجزاء هذه الأجسام ومن صفاتها شاهداً على وجود الصانع ، لا جرم قال : إنها آيات وحاصل القول أن الموجود إما قديم وإما محدث ، أما القديم فهو الله سبحانه وتعالى ، وأما المحدث فكل ما عداه ، وإذا كان في كل محدث دلالة على وجود الصانع كان كل ما عداه شاهداً على وجوده مقرأ بوجدانيته معتقفاً بلسان الحال بإلهيته ، وهذا هو المراد من قوله ( وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ) .

أما قوله تعالى ( لقوم يعقلون ) فأنما خص الآيات بهم لأنهم الذين يتمكنون من النظر فيه ، والاستدلال به على ما يلزمهم من توحيد ربهم وعنده وحكمه ليقوموا بشكره ، وما يلزم من عبادته وطاعته .

واعلم أن النعم على قسمين نعم دنيوية ونعم دينية ، وهذه الأمور الثمانية التي عداها الله تعالى نعم دنيوية في الظاهر ، فانها تفكر العاقل فيها واستدل بها على معرفة الصانع صارت نعماً دنيوية لكن الانتفاع بها من حيث إنها نعم دنيوية لا يكمل إلا عند سلامة الحواس وصحة المزاج فكذا الانتفاع بها من حيث إنها نعم دينية لا يكمل إلا عند سلامة العقول وافتتاح بصر الباطن فلذلك قال ( لايات لقرم يعقلون ) قال القاضي عبد الجبار : الآية تدل على أمور ( أحدها ) أنه لو كان الحق يدرك بالتقليد وانواع الآباء والجري على الألف والمادة لما صح ذلك ( وثانيها ) لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالإلهام لما صح وصف هذه الأمور بأنها آيات لأن المعلوم بالضرورة لا يحتاج في معرفته إلى الآيات ( وثالثها ) أن سائر الأجسام والأعراض وإن كانت تدل على الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية بالذكر لأنها جامعة بين كونها دلائل وبين كونها نعماً على المكلفين على أوفر حظ ونصيب ومتى كانت الدلائل كذلك كانت أنجع في القلوب وأشد تأثيراً في الخوارج .

قوله عز وجل ( ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله والذين

«أَمِنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ» (١٦٥)

آمنوا أشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعاً وأن الله شديد العذاب .  
اعلم أنه سبحانه وتعالى لما قرر التوحيد بالدلائل القاهرة القاطعة أردف ذلك بتقبيح ما يبعد التوحيد لأن تقبيح ضد الشيء مما يؤكد حسن الشيء . ولذلك قال الشاعر : وبعضها تدبين الأشياء ، وقالوا أيضاً النعمة مجهرلة ، فإذا فقدت عرفت ، والناس لا يعرفون قدر الصحة ، فإذا مرضوا فهم حادت الصحة إليهم عرفوا قدرها ، وكذا القول في جميع النعم ، فهذا السبب أردف الله تعالى الآية الدالة على التوحيد بهذه الآية ، وهنا مسائل :

(المسألة الأولى) أما الذم فهو المثل المنازع ، وقد بينا حقيقة في قوله تعالى في أول هذه السورة ( فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون ) واختلفوا في المراد بالأنداد على أقوال ( أحدها ) أنها هي الأوثان التي اتخذوها آلهة لتقرّبهم إلى الله زلفى ، ورجعوا من عندها النفع والضّر ، وقصدوها بالمسائل ، ونذروا لها النذور ، وقربوا لها القرابين ، وهو قول أكثر المفسرين ، وعلى هذا الاصنام أنداد بعضها لبعض ، أى أمثال ليس لها أنداد لله ، أو المعنى : إنها أنداد لله تعالى بحسب ظنهم الفاسدة ( وثانيها ) إنهم السادة الذين كانوا يطيعونهم فيحلون لمكان طاعتهم ما حرم الله ، ويحرّمون ما أحل الله ، عن السدى ، والقائلون بهذا القول رجعوا هذا القول على الأول من وجوه (الأول) أن قوله ( يحبونهم كحب الله ) الهاء والميم فيه ضمير العقلاء ( الثانى ) أنه يبعد أنهم كانوا يحبون الاصنام كحبّهم الله تعالى مع علمهم بأنها لا تضر ولا تنفع ( الثالث ) أن الله تعالى ذكره بعد هذه الآية ( إذ تيرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ) وذلك لا يليق إلا بمن اتخذ الرجال أنداداً وأمثالا لله تعالى ، يلتزمون من تعظيمهم والاعتقاد لهم ، ما يلتزمه المؤمنون من الإتياد لله تعالى

( القول الثالث ) في تفسير الأنداد قول الصوفية والمعارفين ، وهو أن كل شىء شغلت قلبك به سوى الله تعالى ، فقد جعلته في قلبك نداً لله تعالى وهو المراد من قوله ( أفرايت من اتخذ إلهه هواه ) . أما قوله تعالى ( يحبونهم كحب الله ) فاعلم أنه ليس المراد محبة ذاتهم فلا بد من محضوف ، والمراد يحبرن عاداتهم أو التقرب إليهم والاعتقاد لهم ، أو جميع ذلك ، وقوله ( كحب الله ) فيه ثلاثة أقوال : قيل فيه كحبهم لله ، وقيل فيه : كالحب اللازم عليهم لله ، وقيل فيه : كحب المؤمنين لله ، وإنما اختلفوا هذا الإختلاف من حيث إنهم اختلفوا في أنهم هل كانوا يعرفون الله أم لا ؟ فن قال : كانوا يعرفون مع اتخاذهم الأنداد تأول على أن المراد كحبهم لله ومن قال إنهم ما كانوا عارفين بهم حمل الآية على أحد الوجهين الباقين إما كالحب اللازم لهم أو كحب المؤمنين لله والقول الأول أقرب لأن قوله ( يحبونهم

كعب الله) راجع إلى الناس الذين تقدم ذكرهم، وظاهر قوله (كعب الله) يقتضى حباً لله ثابتاً فيهم، فكانه تعالى بين في الآية السالفة أن الإله واحد، ونبه على دلالته، ثم حكى قول من يشرك معه، وذلك يقتضى كونهم مقرين بالله تعالى.

فإن قيل: العاقل يستحيل أن يكون حبه للأوثان كحبه لله، وذلك لأنه بضرورة العقل يعلم أن هذه الأوثان أحجار لا تنفع، ولا تضر، ولا تسمع، ولا تبصر ولا تعقل، وكانوا مقرين بأن لهذا العالم صانعاً مدبراً حكيماً ولهذا قال تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) ومع هذا الإعتقاد كيف يعقل أن يكون حبه لتلك الأوثان كحبه لله تعالى، وأيضاً فإن الله تعالى حكى عنهم أنهم قالوا (ما نعبد إلا ليقربونا إلى الله زلفى) وإذا كان كذلك، كان المقصود الأصلي طلب مرضات الله تعالى، فكيف يعقل الإستواء في الحب مع هذا القول، قلنا قوله (يتخونهم كعب الله) أى في الطاعة لها، والتعظيم لها، فالإستواء على هذا القول في المحبة لا ينافى ما ذكرتموه: أما قوله تعالى (والذين آمنوا أشد حبا لله) ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) في البحث عن ماهية حبة المبدء لله تعالى، اعلم أنه لا نزاع بين الأمة في إطلاق هذه اللفظة، ومن أن المبدء قد يحب الله تعالى، والقرآن ناظم به، كما في هذه الآية، وكما في قوله (يحبهم ويحبونه) وكذا الأخبار، روى أن إبراهيم عليه السلام قال للملك الموت عليه السلام وقد جاءه ليقبض روحه: هل رأيت خليلاً يبيت خليفه؟ فأوحى الله تعالى إليه: هل رأيت خليلاً يكره لقاء خليفه؟ فقال: بملك الموت الآن فأقبض، وجاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله متى الساعة؟ فقال ما أعددت لها؟ فقال ما أعددت كثير صلاة ولا صيام، إلا أنى أحب الله ورسوله، فقال عليه الصلاة والسلام: المرء مع من أحب، فقال أنس: فما رأيت المسلمين فرحوا بشئ بعد الإسلام فرحهم بذلك، وروى أن عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر، وقد نعلت أبدانهم، وتغيرت ألوانهم، فقال لهم: ما الذى بلغ بكم إلى ما أرى؟ قالوا: الخوف من النار، فقال حق على الله أن يؤمن الخائف، ثم تركهم إلى ثلاثة آخرين، فإذا هم أشد نحولاً وتغيراً، فقال لهم: ما الذى بلغ بكم إلى هذا المقام؟ قالوا: الشوق إلى الجنة، قال: حق على الله أن يعطيكم ما ترجون ثم تركهم إلى ثلاثة آخرين فإذا هم أشد نحولاً وتغيراً، كأن وجوههم المرأى من النور، فقال: كيف بلغتكم إلى هذه الدرجة، قالوا: بحب الله فقال عليه الصلاة والسلام: أتمم المقربون إلى الله يوم القيامة، وعند السدى قال: تدعى الأمم يوم القيامة بأنبيائها، فيقال: يا أمة موسى، يا أمة عيسى، يا أمة محمد، غير المحبين منهم، فإنهم يتنادون: يا أولياء الله، وفي بعض الكتب: عبادى أنا وحقك لك بحب فيحق عليك كن لى عبداً.

واعلم أن الأمة وإن اتفقوا في إطلاق هذه اللفظة، لكنهم اختلفوا في معناها، فقال جمهور المتكلمين: إن المحبة نوع من أنواع الإرادة، والإرادة لا تعلق لها إلا بالجزئات، فيستحيل

تعلق المحبة بذاة الله تعالى وصفاته ، فإذا قلنا : نحب الله ، فمعناه نحب طاعة الله وخدمته ، أو نحب ثوابه وإحسانه ، وأما العارفون فقد قالوا : العبد قد يحب الله تعالى لذاته ، وأما حب خدمته أو حب ثوابه فدرجة نازلة ، واحتجوا بأن قالوا إنا وجدنا أن الالفة محبوبة لذاتها ، والكمال أيضاً محبوب لذاته ، أما الالفة فإنه إذا قيل لنا : لم تكنسيون ؟ قلنا : لنجد المسال ، فإن قيل : ولم تطلبون المسال ؟ قلنا : لنجد به المأكول والمشروب ، فإن قالوا : لم تطلبون المأكول والمشروب ؟ قلنا : لنحصل الالفة ويندفع الألم ، فإن قيل لنا : ولم تطلبون الالفة وتكرهون الألم ؟ قلنا : هذا غير معلل ، فإنه لو كان كل شيء إنما كان مطلوباً لأجل شيء آخر ، لزم إما التسلسل ، وإما الدور ، وهما محالان ، فلا بد من الإتيان إلى ما يكون مطلوباً لذاته ، وإذا ثبت ذلك فنحن نعلم أن الالفة مطلوبة للحصول لذاتها ، والألم مطلوب الدفع لذاته ، لا لسبب آخر ، وأما الكمال فلأننا نحب الأنبياء والأولياء فجرد كونهم مصروفين بصفات الكمال ، وإذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم ، واستنديار ، وأطمنا على كيفية شجاعتهم مالت قلوبهم إليهم ، حتى أنه قد يبلغ ذلك الميل إلى اتفاق المسال العظيم في تقرير تعظيمه ، وقد ينهى ذلك إلى المخاطرة بالروح ، وكون الالفة محبوبة لذاتها لا يتنافى كون الكمال محبواً لذاته ، إذا ثبت هذا فنقول : الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته ، أو على محبة ثوابه ، هؤلاء هم الذين عرفوا أن الالفة محبوبة لذاتها ، ولم يعرفوا أن الكمال محبوب لذاته ، أما العارفون الذين قالوا : إنه تعالى محبوب في ذاته ولذاته ، فهم الذين انكشف لهم أن الكمال محبوب لذاته ، وذلك لأن أكمل الكمالين هو الحق سبحانه وتعالى ، فإنه لوجوب وجوده : غنى عن كل ماعده ، وكمال كل شيء فهو مستفاد منه وأنه سبحانه وتعالى أكمل الكمالين في العلم والقدرة فإذا كنا نحب الرجل العالم لكمالاه في علمه والرجل الشجاع لكمالاه في شجاعته والرجل الزاهد لبراهه عما لا ينبغي من الأفعال ، فكيف لا نحب الله وجميع العلوم بالنسبة إلى علمه كالمعدم وجميع القدر بالنسبة إلى قدرته كالمعدم وجميع ما للخلق من البراءة عن النقص بالنسبة إلى ما للحق من ذلك كالمعدم ، فلزم القطع بأن المحبوب الحق هو الله تعالى ، وأنه محبوب في ذاته ولذاته ، سواء أحبه غيره أو ما أحبه غيره . واعلم أنك لما وقفت على النكتة في هذا الباب ، فقول : العبد لا سبيل له إلى الإطلاع على الله سبحانه ابتداء ، بل ما لم ينظر في مخلوقاته لا يمكنه الوصول إلى ذلك المقام ، فلا جرم كل من كان أطلاعاً على دقائق حكمة الله وقدرته في المخلوقات أتم ، كان علمه بكمالته أتم ، فكان له حبه أتم ، ولما كان لا نهاية لمراتب وقوف العبد على دقائق حكمة الله تعالى ، فلا جرم لا نهاية لمراتب محبة العباد لجلال حضرة الله تعالى . ثم تحدث هناك حالة أخرى ، وهي أن العبد إذا كثرت مطالعته لدقائق حكمة الله تعالى ، كثرت رقيه في مقام محبة الله ، فإذا كثرت ذلك صار ذلك سبباً لاستيلاء حب الله تعالى على قلب العبد ، وغوصه فيه على مثال الفطرات النازلة من السماء على الصخرة الصماء ، فإنها مع لطافتها تشبب الحجارة الصلدة فإذا غاصت محبة الله في القلب تكيف

القلب بكيفية، واشتد ألقه بها وكلما كان ذلك آلاف أشد كانت النفرة عما سواء أشد لأن الإلتفات إلى ما عداه يشغله عن الإلتفات إليه والممانع عن حضور المحبوب مكروه فلا يزال تتعاقب محبة الله، ونفرته عما سواه على القلب، ويشترك كل واحد منهما بالآخر، إلى أن يصير القلب تفرراً عما سوى الله تعالى، والنفرة توجب الإعراض عما سوى الله، والإعراض يوجب الفناء عما سوى الله تعالى فيصير ذلك القلب مستقيراً بأنوار القدس، مستضيئاً بأضواء عالم المصمة فانياً عن الحفظ والمحافظة بعالم الحدوث وهذا المقام أعلى الدرجات، وليس له في هذا العالم مثال إلا العشق الشديد على أى شيء كان فإنه ترى من التجار المشغوفين بتحصيل المال من نسي جموعه وطمعاه وشرايه عند استغراقه في حفظ المال فإذا عقل ذلك في ذلك المقام الحسيس فكيف يستبعد ذلك عند مطالعة جلال الحضرة الصمدية .

( المسألة الثانية ) في معنى الشوق إلى الله تعالى، اعلم أن الشوق لا يتصور إلا إلى شيء أدرك من وجه، ولم يدرك من وجه فأما الذي لم يدرك أصلاً، فلا يشترق إليه، فإن لم ير شخصاً ولم يسمع وصفه، لم يتصور أن يشترق إليه ولو أدرك كماله لا يشترق إليه، ثم إن الشوق إلى الممشوق من وجهين ( أحدهما ) أنه إذا رآه ثم غاب عنه اشتاق إلى استكمال خياله بالرؤية ( والثاني ) أن يرى وجه محبوبه ولا يرى شعره، ولا سائر محاسنه، فيشتاق إلى أن ينكشف له ما لم يره قط، والوجهان جميعاً متصوران في حق الله تعالى، بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين، فإن الذي اتضح للعارفين من الأمور الإلهية وإن كان في غاية الوضوح، مشوب بشوائب الخيالات، فإن الخيالات لا تنفرد في هذا العالم عن المحاكاة والتمثيلات، وهي مدركات للمعارف الروحية، ولا يحصل تمام التجلي إلا في الآخرة، وهذا يقتضي حصول الشوق لا محالة في الدنيا فهذا أحد نوعي الشوق فيها اتضح انضاحاً ( والثاني ) أن الأمور الإلهية لا نهاية لها، وإنما ينكشف لكل عبد من العباد بعضها، وتبقى أمور لا نهاية لها غامضة، فإذا علم العارف أن ما غاب عن عقله أكثر مما حضر فإنه لا يزال يكون مشتاقاً إلى معرفتها، والشوق بالتفسير الأول ينتهي في دار الآخرة بالمعنى الذي يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة، ولا يتصور أن يكون في الدنيا، وأما الشوق بالتفسير الثاني فيشبه أن لا يكون له نهاية، إذ نهايته أن ينكشف العبد في الآخرة جلال الله وصفاته، وحكمته في أفعاله، وهي غير متناهية، والإطلاع على غير المنتهى على سبيل التفصيل محال، وقد عرفت حقيقة الشوق إلى الله تعالى، واعلم أن ذلك الشوق لذيذ لأن العبد إذا كان في الترقى حصل بسبب تعاقب الوجدان، والحرمان، والوصول، والصدأ لاما مخلوطة بلذات، والذات محفوفة بالحرمان والفقدان، كانت أقوى، فيشبه أن يكون هذا النوع من اللذات مما لا يحصل إلا للبشر، فإن الملائكة كالأنهم حاضرة بالفعل، والهائم لاستمدها أما البشر فهم المترددون بين جهنم والسفالة والموت .

( المسألة الثالثة ) في بيان أن الدين آمنوا أم أشد حباً لله، أما المتكلمون فقالوا: إن حبهم لله

يكون من وجهين ( أحدهما ) أنه ما يصدر منهم من التعظيم ، والمدح ، والثناء والعبادة خالصة عن الشرك وعما لا ينبغي من الاعتقاد ومجة غيرهم ليست كذلك ( والثاني ) أن حجمه اقترن به الرجاء والثواب والرغبة في عظيم منزلته والخوف من العقاب والأخذ في طريق التخلص منه ، ومن يعبد الله ويعظمه على هذا المجد تكون محبته لله أشد ، وأما المارفون فقالوا المؤمنون هم الذين عرفوا الله بقدر الطاقة البشرية ، وقد دللنا على أن الحب من لوازم العرفان فكيف كان عرفانهم أنهم وجب أن تكون محبتهم أشد فان قيل : كيف يمكن أن يقال محبة المؤمنين لله تعالى أشد مع أننا نرى المنود يأثرون بطاعات شاقة لا يأتي بشئ منها أحد من المسلمين ولا يأثرون بها إلا الله تعالى ثم يقتلون أنفسهم حباً لله ( والجواب ) من وجوه ( أحدها ) أن الذين آمنوا لا يتضرعون إلا إلى الله بخلاف المشركين فانهم يعملون إلى الله عند الحاجة ، وعند زوال الحاجة ، يرجعون إلى الأنداد ، قال تعالى ( فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين ) إلى آخره والمؤمن لا يعرض عن الله في الضراء والسرء والشددة والرخاء ، والكافر قد يعرض عن ربه ، فكأن حب المؤمن أقوى ( وثانيها ) أن من أحب غيره رضى بقضائه ، فلا يتصرف في ملكه ، فأولئك الجهال قتلوا أنفسهم بغير إذنه ، أما المؤمنون فقد يقتلون أنفسهم باذنه ، وذلك في الجهاد ( وثالثها ) أن الإنسان إذا ابتلى بالمذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال بمعرفة الرب ، فالذي فعلوه باطل ( ورابعها ) قال ابن عباس : إن المشركين كانوا يعبدون صنما ، فإذا رأوا شيئاً أحسن منه تركوا ذلك وأقبلوا على عبادة الأحسن ( وخامسها ) أن المؤمنين يوحدون ربهم ، والكفار يعبدون مع الصنم أصناماً فتتفص عبادة الواحد ، أما الإله الواحد فتتضم عبادة الجميع إليه .

أما قوله تعالى ( ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون للذاب أن القوة لله جميعاً ) فيه مسائل :

( المسألة الأولى ) اعلم أن في قراءة هذه الآية إجماعاً :

( البحث الأول ) قرأ نافع وابن عمر ( ولو ترى ) بالياء المنقوطة من فوق خطأً لني عليه السلام ، كأنه قال لو ترى يا محمد الذين ظلموا ، والباقون بالياء المنقوطة من تحت على الإخبار ممن جرى ذكرهم كأنه قال : ولو يرى الذين ظلموا أنفسهم بأفخاذ الأنداد ، ثم قال بعضهم ، هذه القراءة أولى ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين قد علوا قدر ما يشاهد الكفار ، ويمانيون من المذاب يوم القيامة ، أما المتوحدون في هذه الآية فهم الذين لم يعلموا ذلك ، فوجب إسناد الفعل إليهم .

( البحث الثاني ) اختلفوا في ( يرون ) قرأ ابن عامر ( يرون ) بضم الياء على التعدية وحجته قوله تعالى ( كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم ) والباقون ( يرون ) بالفتح على إضافة الرؤية إليهم .

( البحث الثالث ) اختلفوا في ( أن ) قرأ بعض القراء ( إن ) بكسر الالف على الاستئناف وأما القراء السبع فلي فتح الالف فيها .



إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ ۖ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كُنَّا نَدْرِكُهُمْ لَتَرْجِفُنَا بِهِمْ

(البحث الرابع) لما عرفت أن (برى الذين ظلموا) قرئ تارة بالياء المنقوطة من فوق وأخرى بالياء المنقوطة من تحت، وقوله (أن القوة) قرئ تارة بفتح الهمزة من (أن) وأخرى بكسر ما حصل هنا أربع احتمالات .

(الاحتمال الأول) أن يقرأ (ولو برى) بالياء المنقوطة من تحت مع فتح الهمزة من (أن) والوجه فيه أنهم أعمالوا برون في القوة والتقدير : ولو يرون أن القوة لله : ومعناه ، ولو برى الذين ظلموا شدة عذاب الله وقوته لما اتخذوا من دونه أنداداً فعلى هذا جواب (لو) محذوف وهو كثير في التنزيل كقوله (ولو ترى إذا وقفوا على النار ، ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت ، ولو أن قرآننا سهرت به الجبال ، ويقولون : لو رأيت فلاناً والسياط تأخذه منه ، قالوا : وهذا الخذف أعظم وأعظم لأن على هذا التقدير يذهب خاطر المخاطب إلى كل ضرب من الوعيد فيكون الخوف على هذا التقدير مما إذا كان عين له ذلك الوحيد .

(الاحتمال الثاني) أن يقرأ بالياء المنقوطة من تحت مع كسر الهمزة من (إن) والتقدير ولو برى الذين ظلموا عجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله لقالوا : إن القوة لله .

(الاحتمال الثالث) أن تقرأ بالياء المنقوطة من فوق ، مع فتح الهمزة من (أن) وهي قراءة نافع وابن عامر قال الفراء : الوجه فيه تكرير الرؤية والتقدير فيه ولو ترى الذين ظلموا إذا برون العذاب ترى أن القوة لله جميعاً .

(الاحتمال الرابع) أن يقرأ بالياء المنقوطة من فوق ، مع كسر الهمزة ، وتقديره : ولو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب لقلت أن القوة لله جميعاً ، وهذا أيضاً تأويل ظاهر جيد .

(المسألة الثانية) إن قيل : كيف جاء قوله (ولو ترى الذين ظلموا) وهو مستقبل مع قوله (إذ يرون العذاب) و (إذ) للماضي ؟ قلنا إنما جاء على لفظ الماضي لأن وقوع الساعة قريب قال تعالى (وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب) وقال (لعل الساعة قريب) وكل ما كان قريب الوقوع فإنه يجري مجرى ما وقع وحصل وعلى هذا التأويل قال تعالى (ونادى أصحاب الجنة) وقول المقيم : قد قامت الصلاة يقول ذلك قبل إيقاعه التحريم الصلاة لقرب ذلك وقد جاء كثير في التنزيل من هذا الباب قال تعالى (ولو ترى إذ وقفوا ، ولو ترى إذ الظالمون ولو ترى إذ فزعوا ، ولو ترى إذ يتوفى) .

قوله عز وجل (إذ تبوءوا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب

تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يَرِيهٖمُ اللّٰهُ اَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِبَارِحِيْنَ  
مِنَ النَّارِ ﴿١٦٧﴾

وقال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرأ منهم كما تَبَرَّأوا منا كذلك يريهم الله اَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ  
وما هم بِبَارِحِيْنَ مِنَ النَّارِ .

اعلم أنه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله أنداداً بقوله (ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون  
العذاب) على طريق التهديد زاد في هذا الوعيد بقوله تعالى (اذ تَبَرَّأُوا إِلَٰهَ آلِهَتِكُمْ) (الذين اتبعوا)  
فبين أن الذين اتَّبَعُوا حُرِّمَ عَلَى عِبَادَتِهِمْ واعتقدوا أنهم أوكد أسباب نجاتهم فانهم يَتَبَرَّءُونَ منهم عند  
احتياجهم إليهم وفظيره قوله تعالى (يكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضاً) وقال أيضاً (الاخلا  
يوشد بعضهم لبعض عدو إلا المتقين) وقال (كلما دخلت أمة لعنت أختها) وحكى عن إبليس أنه  
قال (إني كفرت بما أئتمنوني من قبل) وههنا مسائل :

(المسألة الأولى) في قوله (اذ تَبَرَّأُوا) قولان (الأول) أنه بدل من (اذ يرون العذاب) (الثاني)  
أن عامل الإعراب في (اذ) معنى شديد كأنه قال : هو شديد العذاب اذ تَبَرَّأُوا يعني في وقت التبرؤ .  
(المسألة الثانية) معنى الآية أن المتبرعين يَتَبَرَّءُونَ من الاتباع ذلك اليوم فينبى تعالى ما لاجله  
يَتَبَرَّءُونَ منهم وهو عجزهم عن تخليصهم من العذاب الذى رأوه لأن قوله (وتقطعت بهم الأسباب)  
يدخل في معناه أنهم لم يجدوا إلى تخليص أنفسهم وأتباعهم سبيلاً ، والائس من كل وجه يرجو به  
الخلاص مما نزل به وبأوليائه من البلاء يوصف بأنه تقطعت به الأسباب واختلقوا في المراد هؤلاء  
المتبرعين على وجوه (أحدها) أنهم السادة والرؤساء من مشركي الإنس ، عن قتادة والربيع وعطاء  
(وثانيها) أنهم شياطين الجن الذين صاروا متبرعين للكفار بالوسوسة عن السدى (وثالثها) أنهم  
شياطين الجن والإنس (ورابعها) الأوثان الذين كانوا يسمونها بالآلهة والأقرب هو الأول لأن  
الأقرب في الذين اتبعوا أنهم الذين يصح منهم الأمر والنهى حتى يمكن أن يَتَبَرَّأُوا وذلك لا يليق  
بالأصنام ، ويجب أيضاً حلهم على السادة من الناس لأنهم الذين يصح وصفهم عن عظمهم بأنهم  
يحبونهم كحب الله دون الشياطين ويؤكد قوله تعالى (إننا أطلعنا ساداتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا)  
وقرأ مجاهد الأول على البناء للفاعل ، والثاني على البناء للمفعول أى تَبَرَّأُوا من الاتباع من الرؤساء .

(المسألة الثالثة) ذكروا في تفسير التبرؤ وجوهاً (أحدها) أن يقع منهم ذلك بالقول (وثانيها)  
أن يكون نزول العذاب بهم ، وعجزهم عن دفعهم عن أنفسهم فكيف عن غيرهم فتَبَرَّأُوا (وثالثها)  
أنه ظهر فيهم الندم على ما كان منهم من الكفر بالله والإعراض عن أنبيائه ورسوله فسمى ذلك الندم  
تَبَرَّأُوا والأقرب هو الأول ، لأنه هو الحقيقة في اللفظ .

أما قوله تعالى ( وראوا العذاب ) الواو للحال أى يتبرؤن فى حال رؤيتهم العذاب وهذا أولى من سائر الأقوال ، لأن فى تلك الحالة يزداد الهول والخوف .

أما قوله تعالى ( وتقطعتم بهم الأسباب ) ففيه مسائل :

( المسألة الأولى ) أنه عطف على ( تبنوا ) وذكرنا فى تفسير الأسباب سبعة أنواع ( الأول ) أنها المواصلات التى كانوا يتواصلان عليها ، عن مجاهد وقتادة والربيع ( الثانى ) الأرحام التى كانوا يتماطفون بها عن ابن عباس وابن جريج ( الثالث ) الأعمال التى كانوا يلزمونها عن ابن زيد والسدى ( الرابع ) اليهود والحلف التى كانت بينهم يتوادون عليها ، عن ابن عباس ( الخامس ) ما كانوا يتواصلون به من الكفر وكان بها انقطاعهم عن الأصم ( السادس ) المنازل التى كانت لهم فى الدنيا عن الضحاك والربيع بن أنس ( السابع ) أسباب النجاة قطعت عنهم والأطم . دخول الكل فيه . لأن ذلك كان فى فمهم الكل فكانه قال : وزال عنهم كل سبب يمكن أن يتعلق به وأنهم لا ينتفمون بالأسباب على اختلافها من منزلة وسبب ونسب وحلف وعقد وعهد ، وذلك نهاية ما يكون من اليأس لحصل فيه التوكيد العظيم فى الزجر .

( المسألة الثانية ) الباء فى قوله ( بهم الأسباب ) بمعنى ( عن ) كقوله تعالى ( فأسأل به خيراً ) أى عنه قال علقمة بن صيدة :

فإن تسألونى بالنساء فأتى بصير بأدواء النساء طيب  
أى من النساء .

( المسألة الثالثة ) أصل السبب فى اللغة الحبل قالوا : ولا يدعى الحبل شيئاً حتى ينزل ويصعد به ، ومنه قوله تعالى ( فليهدد بسبب إلى السماء ) ثم قيل لكل شئ . وصلت به إلى موضع أو حاجة تريدها سبب . يقال : ما بينى وبينك سبب أى رحم ومودة ، وقيل الطريق : سبب لأنك به لوكة تصل الموضع الذى تريده ، قال تعالى ( فأتبع سبباً ) أى طريقاً ، وأسباب السموات : أبوابها لأن الوصول إلى السماء يكون بدخولها ، قال تعالى غديراً عن فروع ( لعلى أبلغ الأسباب أسباب السموات ) قال زهير :

ومن هاب أسباب المثايا تائه ولو رام أسباب السماء يسلم  
والمودة بين القوم تسمى سبباً لأنهم بها يتواصلون .

أما قوله تعالى ( وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبتروا منا ) فذلك ممن منهم لأن يتكفروا من الرجعة إلى الدنيا وإلى حال التكليف فيكون الإختيار إليهم حتى يتبرؤن منهم فى الدنيا كما تبتروا منهم يوم القيامة ومفهوم الكلام أنهم تمنوا لهم فى الدنيا ما يقارب العذاب فيتبرؤن منهم ولا يخلصونهم ولا ينصرونهم كما فعلوا بهم يوم القيامة وتقديره : فلو أن لنا كرة فتبتروا منهم وقد دهمهم مثل هذا الخطب كما تبتروا منا والحالة هذه لأنهم إن تمنوا التبرأ منهم مع سلامة فليس فيه قائمة .

أما قوله ( كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم ) ففيه مسائل :  
 ( المسألة الأولى ) في قوله ( كذلك يريهم ) وجهان ( الأول ) كثيراً بعضهم من بعض يريهم الله أعمالهم حسرات وذلك لقطع الرجاء من كل أحد ( الثاني ) كأمرام العذاب يريهم الله أعمالهم حسرات ، لأنهم أيقنوا بالهلاك .

( المسألة الثانية ) في المراد بالأعمال أقوال ( الأول ) الطاعات يتحسرون لمضيها عن السدى ( الثاني ) المعاصي وأعمالهم الخبيثة عن الربيع وابن زيد يتحسرون لم عملوها ( الثالث ) ثواب طاعاتهم التي أتوا بها فأحبطوه بالكفر عن الإحسم ( الرابع ) أعمالهم التي أتوا بها إلى رؤسائهم من تعظيمهم والافتقار لأمرهم ، والظاهر أن المراد الأعمال التي اتبعوا فيها السادة ، وهو كفرهم رماسيهم ، وإنما تكون حسرة بأن رأوها في مصيبتهم ، وأيقنوا بالجزاء عليها ، وكان يمكنهم تركها والعدول إلى الطاعات ، وفي هذا الوجه الإضافة حقيقة لأنهم عملوها ، وفي الثاني مجاز بمعنى لزمهم فلم يقوموا به .

( المسألة الثالثة ) حسرات ثالث مفاعل : رأى .

( المسألة الرابعة ) قال الزجاج : الحسرة شدة الندامة حتى يتي التادم كالحسير من الدواب ، وهو الذي لا منفعة فيه ، يقال : حسر فلان يحسر حسرة وحسراً إذا اشتد ندمه على أمر فاته ، وأصل الحسر الكشف ، يقال : حسر عن ذراعيه أى كشف والحسرة انكشاف عن حال الندامة ، والحسور الإعياء لأنه انكشاف الحال عما أوجبه طول السفر قال تعالى ( ومن هذه لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ) والحسرة المكينة لأنها تكشف عن الأرض ، والعلير تنحسر لأنها تنكشف بذهاب الريش .

أما قوله تعالى ( وما هم بخارجين من النار ) فقد اجتمع به الأصحاب على أن أصحاب الكبيرة من أهل القبلة يخرجون من النار فقالوا إن قوله ( وما هم ) تخصيص لم يمدم الخروج على سبيل الحصر فوجب أن يكون عدم الخروج مخصوصاً بهم ، وهذه الآية تكشف عن المراد بقوله ( وإن انفجار ) في حجم يصلوننا يوم الدين وما هم عنها بغائبين ( وثبت أن المراد بالانفجار هنا الكفار لدلالة هذه الآية عليه .

ثم الجزء الرابع ، وفيه الجزء الخامس ، وأوله  
 قوله تعالى ( يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً )

فهرست

التفسير الكبير

للامام

الخضر الرازي

الجزء الرابع

صفحة	صفحة
٦٨	قوله تعالى : ومن يرغب عن ملة إبراهيم
٧١	إذ قال له ربه أسلم الآية
٧٢	ووصي بها إبراهيم بنيه ويعقوب
٧٣	أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت
٧٨	الدلالة على بطلان التقليد
٨٠	قوله تعالى : وقالوا كونوا هوداً أو نصارى
٨١	بل ملة إبراهيم حنيفاً الآية
٨٢	قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا
٨٣	فان آمنوا بمثل ما آمنتم به
٨٤	وإن تولوا فإنا هم في شقاق
٨٦	صبيحة الله ومن أحسن من الله صبيحة
٨٧	أنا ساجد لتأني الله وهودينا وربكم
٨٨	أم تقولون إن إبراهيم وإسماعيل
٨٩	قل أنتم أعلم أم الله الآية
	ومن أعظم من كنتم شهادة عن الله
	تلك أمة قد خلت لها ما كسبت
٩٠	سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم
	عن قبلهم الآية
٩٢	القبيلة
	قوله تعالى : قل الله المشرق والمغرب
٩٦	وكذلك جعلناكم أمة وسطاً
٩٨	الدليل على أن فعل العبد عتوق لله تعالى
	الدليل على أن إجماع الأمة حجة
١٠٢	قوله تعالى : وما جعلنا القبلة التي كنتم عليها
	إلا لنعلم من يتبع الرسول
١٠٦	إلا على الذين هدى الله
١٠٦	وما كن الله ليضيع إيمانكم
١٠٩	قد ترى قلب وجهك في السماء
١١٠	تحول القبلة
١١١	قوله تعالى : فتولى نبيك قبلة ترضاها
١١٢	قول وجهك شطر المسجد الحرام
٢	قوله تعالى : وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة الآية
٤	فضل النبوة
٥	تفسير قوله صلى الله عليه وسلم نية المؤمن خير
	من عمله
	أقسام الأعمال
٧	قوله تعالى : وقالت اليهود ليست النصراني
	على شيء
٨	ومن أعظم من منع مساجد الله
١٢	أحكام المساجد
١٧	حكم دخول الكافر المسجد
١٨	قوله تعالى : وفيه المشرق والمغرب الآية
٢١	في التجسيم وإثبات التنزيه
٢٢	قوله تعالى : وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه الآية
٢٨	وقال الذين لا يسلطون لولا يكلمنا الله
٣٠	إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً
٣١	ولنرضى عنك اليهود ولا النصراني
٣٢	الذين آتيناكم الكتاب يتلوه حق
	تلاوته
	يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي
٣٣	وإذ نبأ إبراهيم ربه بكلمات فآمن
٣٩	إني جعلتك للناس إماماً
٤٠	قال لا ينال عهدي الظالمين
٤٣	حصة الأنبياء
٤٥	قوله تعالى : وإذ جعلنا البيت مثابة للناس
٤٧	مقام إبراهيم عليه السلام
٥١	فضائل الحجر والمقام
٥٢	قوله تعالى : وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا
	بلداً آمناً
٥٦	وإذ رفيع إبراهيم القواعد
٦٢	وأردنا مناسكنا
٦٣	الجواب على من جرد الذنب على الأنبياء
٦٥	قوله تعالى : ربنا وابعث فيهم رسولا منهم

صفحة	صفحة
١١٦ دلائل النبوة	١٦٥ قوله تعالى: إلا الذين تابوا وأصلحوا
١١٨ قوله تعالى: وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره	١٦٦ د د إن الذين كفروا وماتوا
١٢٤ د د ولئن أقيم الذين أتوا الكتب	مضى الخلود
١٢٦ د د وما أتت بتابع قبلهم	١٦٧ قوله تعالى: وإلهم إله واحد الآية
١٢٦ د د وما بعضهم بتابع قبله بعض	١٦٨ د د إن في خلق السموات والأرض
١٢٧ د د من بعد ماهلك من العلم	١٨٠ الفصل الأول في ترتيب الأفلak
١٢٧ د د إنك إذا لمن الظالمين	١٨١ أعداد الأفلak
١٢٨ د د الذين آتيناهم الكتاب يفرقوه	١٨٤ الفصل الثاني في معرفة الأفلak
١٣٠ د د الحق من ربك فلا تكون	١٨٥ الفصل الثالث في مقادير الحركات
من المعترين	١٨٧ الفصل الرابع في كيفية الإبتدلال على وجود
١٣١ د د ولكل وجهة هو موليها	الصانع
١٣٣ د د فاستبقوا الخيرات	١٩٠ الفصل الأول في بيان أحوال الأرض
١٣٦ د د أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً	المواضع المدعية المرض
١٣٧ د د ومن حيث خرج فتعلمون وجهك	المواضع التي لها عرض
١٣٩ د د وما إله بغافل عما تعملون	١٩٢ كرية الأرض
د د ثلاثا يكون للناس عليكم حجة	١٩٣ الفصل الثاني في الإبتدلال بأحوال الأرض
١٤٠ د د فلا تخشون واخشون	على وجود الصانع تعالى
١٤١ د د ولأنهم نعمت عليكم	اختلاف الليل والنهار
د د كما أرسلنا فيكم رسولا منكم	١٩٥ ذكر البحور
١٤٢ د د يتلو عليكم آياتنا	الإبتدلال بهريان الفلك في البحر على وجود
د د فاذكروني أذكركم	الصانع تعالى
١٤٤ د د يا أيها الذين آمنوا استمعوا	٢٠٠ تصرف الرياح
بالصبر والصلاة	٢٠٣ قوله تعالى: ومن الناس من يتخذ من دون
١٤٥ د د ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل	الله أندادا الآية
الله أموات	٢٠٥ د د والذين آمنوا أشد حبا لله
١٤٩ د د ولتباركنم بشئ من الخوف	٢٠٧ معنى الشوق إلى الله تعالى
١٥٢ فضيلة الصبر	٢٠٨ قوله تعالى: ولو رى الذين ظلموا إذ يرون
١٥٣ قوله تعالى: الذين إذا أصابهم مصيبة	المناب الآية
١٥٥ د د إنا لله وإنا إليه راجعون	٢٠٩ د د وقطعت بهم الأسباب
١٥٦ د د إن الصفا والمروة من شعائر الله	٢١١ د د كذلك يرحمهم الله أمثالهم حشرات
١٦٠ د د ومن تطوع خيرا الآية	٢١٢ د د ومأم بخارجين من النار
١٦٢ د د إن الذين يكتفون ما أنزلنا الآية	(تم الفهرست)











Biblioteca Alexandrina



0351838